DEC 14 1959

ZEIT-WENDE

die neue furche

HERAUSGEGEBEN VON WOLFGANG BÖHME · OTTO GRÜNDLER
FRIEDRICH LANGENFASS · EBERHARD MÜLLER · RUDOLF ALEXANDER
SCHRÖDER UND REINOLD VON THADDEN-TRIEGLAFF

AUS DEM INHALT

BRUNO POHL — HINTERGRÜNDE DES STARKULTES
FRITZ LEIST — FILM, TRAUM UND PHANTASIE
ERNST KINDER — WAS GESCHIEHT IM HEILIGEN ABENDMAHL?
HEINZ BECKMANN — FORTDAUER ODER ÜBERWINDUNG DER MODERNEN LITERATUR?
MAX ROLFES — DIE DEUTSCHE LANDWIRTSCHAFT UND DER GEMEINSAME MARKT

3 XXX. JAHRGANG
MÄRZ 1959

PACIFIC LUTHERAN
THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY

VERLAG SONNTAGSBLATT · VERLAGSORT HAMBURG

INHALT

Bruno Pohl: Hintergründe des Starkultes 145
Viktor Grawit: Weib, siehe, das ist dein Sohn 151
Fritz Leist: Film, Traum und Phantasie 152
Ernst Kinder: Was geschieht im Heiligen Abendmahl? 161
Heinz Renkewitz: Die Bruderschaft von Iona 173
Robert Desnos: Alltägliches Gedicht 180
Christine Busta: Im Garten Josephs von Arimathia. Gedicht . . . 181

Kommentare

Heinz Beckmann: Fortdauer oder Überwindung der modernen Literatur? 182

Stimmen von draußen

Dr. Marx und Dr. Schiwago 188
Das Geschäft mit dem Grauen 191
Polnische Schriftsteller unter Druck 193

Bücher

Junge Lyrik 195
Arno Schmidt und einige seiner Eigenschaften 198
Das Unberechenbare 199
Die Problematik der Kreuzzüge 201
Landwirtschaft in geistesgeschichtlicher Sicht 202
Empfindsame Reisen 203
Unter der glatten Oberfläche 205
Schuld und Gewissen 206

Berichte 207

Randbemerkungen

Die deutsche Landwirtschaft und der Gemeinsame Markt 211
Alfred Manessiers „Dornenkrone" 214
Zwiesprache 215

Bildbeilagen

Iona. Abtei und Landschaft 176
Alfred Manessier: Dornenkrone 208

Schriftleitung: Dr. Otto Gründler, München 45, Salbeistraße 15, Fernruf 36 29 26;
Dr. Wolfgang Böhme, Frankfurt a. M., Reuterweg 34, Fernruf 55 88 70

Verlag Sonntagsblatt G. m. b. H., Hamburg 13, Mittelweg 111, Fernruf-Sammelnr. 44 55 21
Mitglied des Gemeinschaftswerks der evangelischen Presse

Druck: Flensburger Druckerei, Flensburg, Nikolaistraße 7

Die „Zeitwende" kann über jede Buchhandlung, durch Bestellung beim zuständigen Zustellpostamt oder direkt vom Verlag bezogen werden. Einzelheft 2,20 DM; Vierteljahresabonnement 6,– DM zuzüglich Zustellgebühr.

Konten: Zeitwende im Verlag Sonntagsblatt; Postscheck: Hamburg 16 40 80; Bank: Hamburger Sparcasse von 1827; Girokonto 41 471.

Für unverlangte Manuskripte wird keine Haftung übernommen; Rückporto ist beizufügen. Unverlangte Rezensionsexemplare werden nicht zurückgesandt.

ZEITWENDE · DIE NEUE FURCHE

30. JAHRGANG / HEFT 3 MÄRZ 1959

Hintergründe des Starkultes

Zur Theorie der Pseudo-Prominenz

Prominenz, von lateinisch promineo, heißt wörtlich „das Hervorragende", aber auch das, was sich „herüberneigt", und wir gehen nicht fehl, wenn wir uns einen Gipfel vorstellen, eine steile Wand, in deren Schatten wir uns befinden. So gesehen ist natürlich Gott selbst die Prominenz eo ipso; denn daß wir in seinem Schatten und in seinem Lichte leben, braucht nicht bewiesen zu werden.

Doch der Mensch lebt auch im Licht anderer Menschen, die auf ihrem Gebiet und auf ihre Weise, aber auch ganz allgemein uns gegenüber ein Plus an echter menschlicher Persönlichkeit und Größe aufweisen, so daß wir sie anerkennen, achten, verehren, ehren und lieben dürfen. Das ist die Wurzel aller Autorität; der Autorität aber, und damit auch der Prominenz, bedarf der Mensch, dieses unvollkommene, fragmentarische Wesen. Er erweist sich als Mensch, wenn er sich echter Autorität beugt, wenn er Selbstkritik und Maßstäbe besitzt und eine vielfältig dimensionierte Rangordnung anerkennt. Nur der Narr versucht, auf seinen eigenen Schultern zu stehen.

Daß die Verehrung des prominenten Menschen aber auch gesellschaftlich gesehen ein zentrales Faktum ist, lehrt der Blick in die Geschichte. Menschliche Gemeinschaft ist ohne den prominenten Menschen gar nicht denkbar, und die Geschichte ist nicht zuletzt auch Geschichte bedeutender Persönlichkeiten, ihrer Erfolge und ihres Versagens, ihres Adels und ihres Untergangs. Die Gesellschaft versteht sich im Grunde nur im Lichte großer Persönlichkeiten; man kann sie nicht bloß mit Institutionen und Elektronenhirnen regieren. Sie empfängt von der Prominenz ihre Maßstäbe und die Vorbilder ihres Verhaltens, ihrer Weltauffassung, nicht zuletzt auch ihr Selbstverständnis und Selbstbewußtsein.

Es wäre verwunderlich, wenn diese natürliche Verfassung der Gesellschaft unfehlbar wäre. Der Mensch im Zwielicht von Gut und Böse ist nicht nur der Ort, an dem göttliche Gnade sichtbar wird, sondern auch eine Pforte, durch die dämonische Kräfte in die Geschichte eintreten. Es ist kein absoluter Verlaß auf den Menschen, und daher ist der Kult der Prominenz im Laufe der Jahrtausende ein Spiegel menschlicher Größe wie menschlicher Schwäche. Neben Helden und Heiligen, Genies und Experten hat der Mensch im Laufe der Geschichte

immer auch dämonische Persönlichkeiten idolisiert, hat er nicht selten das Böse und die Bosheit verehrt, hat sich das Prominenz-Bedürfnis nicht selten an Demagogen und Angeber geheftet. So gesehen ist die Tatsache, daß es in der modernen Industriegesellschaft Pseudo-Prominenz gibt, nichts unbedingt Neues.

Pseudo-Prominenz

Trotzdem ist diese moderne Erscheinung eigenartig; sie läßt Rückschlüsse auf die Verfassung und das Leben des modernen Menschen zu, sie fordert auch das Gewissen und die Verantwortung heraus. Pseudo-Prominenz in modernem Sinne hat es eigentlich nie in der Geschichte gegeben, weil sie ein Phänomen im Bereich der neueren Kommunikationsmittel ist. Die Einrichtung, fast schon eine Institution, hat sich anfangs von selbst entwickelt. Im Anfang des Kinos z. B. gab es den Star noch nicht, die Namen der Schauspieler erschienen nicht im Vorspann. Erst später hat sich die Aufmerksamkeit der ersten Kinobesucher an einzelne Darsteller geheftet, die schließlich im Vordergrund blieben. Presse, Rundfunk und Fernsehen haben dann noch das ihre zur Ausbildung des Star-Wesens getan, so daß heute ein neues soziologisches Phänomen entstanden ist, das vom Vaudeville, über Sport, Film, Schlager und Literatur bis in die Arena der politischen Auseinandersetzungen reicht. Der *Star* besetzt das Interesse größerer Gruppen, und der Star ist, wie allgemein zugegeben, in erster Linie ein Wesen der Faszination, das Möglichkeiten zur Identifizierung bietet, ohne schon immer menschliche Größe und hervorragende Leistungen zu verkörpern.

Die Manager der Kommunikations-Industrie wissen heute, daß es möglich ist, durch Einsatz geeigneter Werbemethoden einen Star zu „machen", ihn technologisch zu kreieren, ihn in der Retorte herzustellen. Selbst auf der Bühne der Politik hat der Star bereits debütiert, nicht immer zum Nutzen der Gemeinschaft, die in die Faszination des politischen Stars geriet. Es kann sich auch beim Star um echte Qualifikation handeln, aber gerade in den großen nivellierten Gesellschaften von heute hat sich ein der Mode unterworfenes Starwesen herausgebildet, das an Altersgruppen gebunden ist und besonders Jugendliche zu großen Versammlungen zu locken versteht, zur Nachahmung verführt, nicht selten zu seelischen Komplikationen Anlaß bietet, die in einzelnen extremen Fällen zu nervösen Krisen und zum Selbstmord führen. Hier haben wir sichtlich ein Symptom gestörter Ordnungen vor uns. Günter Anders spricht von den „Phantomen" der Kommunikation, die der „Massenmensch" als „Matrizen" des Verhaltens übernimmt.

Dieses Phantom-Bedürfnis beschränkt sich jedoch nicht auf die menschliche Situation in der Industriegesellschaft. Die Geschichte bietet Beispiele für sozialpsychologische Epidemien ähnlicher Natur. Das römische Zirkuswesen, vor allem in Byzanz mit den imaginären, politisch gemanagten Wagenrennen zwischen den Roten und den Blauen, scheint auf ähnliche Ordnungstörungen in einer großstädtischen Gesellschaft hinzuweisen, die in einer Zeit des Umbruchs und sich auflösender kultureller Bindung etabliert sind. Erwähnt sei auch die Epidemie der Ritterromantik in den romanischen Ländern, über deren soziologische Bedeutung „El ingenioso Hidalgo Don Quixote de la Mancha" von Miguel de Cervantes einiges verrät. Ferner wäre an

die Schwärmer-Bewegung des späten Mittelalters zu erinnern, die die „Massen" aus ihren Dörfern trieb und zu blutigen kriegerischen Verwicklungen führte. Merkwürdig ist zweifellos auch jene europäische Bewegung der Sentimentalität, die von Richardson bis zu Goethes „Werther" Unzählige in ihren Bann zog. Ebenso lassen sich Romantik, Jugend- und Frauenbewegung, zum Teil auch die frühe Arbeiterbewegung, wenn man von ihren kulturellen Koordinaten absieht, in die gleiche Kategorie fassen.

Deuten alle diese Bewegungen auf einen kulturellen Hintergrund und auf Verwicklungen am Grunde der menschlichen Seele, so muß wohl auch das Star-Bedürfnis des Bewohners der Industrielandschaft tiefer verstanden werden. Derartige Bewegungen weisen auf physische und psychische Mangelsituationen hin, auf Grabenbrüche und vulkanische Potenzen der Sozialpsyche.

Aber zwischen diesen historischen Bewegungen und dem heutigen Startum besteht doch ein wesentlicher Unterschied. Dort handelte es sich immer auch um kulturelle Bewegungen größeren Ausmaßes, die schon durch die Kapazität der ins Spiel gebrachten Leidenschaften und durch die historische Größe der Folgen nicht als „Ersatz-Handlungen" verstanden werden können. Dagegen ist das Startum anscheinend eine Ersatzhandlung, es spielt sich in einem imaginären Schau-Raum ab, es ist, um eine im Grunde falsche Unterscheidung nur zum Zwecke des Hinweises zu verwenden, kein Kultur-, sondern ein Zivilisationsphänomen, wobei mit „Zivilisation" eben nicht der Inbegriff der europäischen Kultur und Eleganz, sondern ein menschliches Problem in der Situation der Industrialisierung und Technisierung der Menschheit verstanden werden muß.

Das menschliche Problem der Technik

Die Technisierung hat einen Verlust an unmittelbarer Welterfahrung zur Folge; der Mensch bildet sein Bewußtsein der Welt nicht mehr überwiegend im praktischen Umgang mit Naturdingen. Er ist vielmehr als Koordinate in technologische Zusammenhänge eingebaut und verhält sich zur Welt fast ausschließlich über die im technischen Raum vorhandenen Ideen und Apparate. Diese einseitige Stellung zur Welt sucht er nun zu kompensieren; so ist sein Bedürfnis sehr viel größer als in früheren Epochen, den fehlenden Weltkontakt durch Imaginationen zu ersetzen. Natürlich ist das ganz allgemein auch ein Zeichen von Konsolidierung einer Epoche. Aber es scheint so zu sein, daß eben die technische Welt die unmittelbaren menschlichen Beziehungen und Kontakte erschwert, das Individuum aus seinem Kulturzusammenhang nimmt, es isoliert und in die Verlegenheit setzt, seine menschlichen Beziehungen und Erfahrungen über die Phantom-Welt der Kommunikations-Industrie zu bilden. Es kommt zu keiner Tradition, es kommt nicht zu dem ruhigen Hineinwachsen gerade des jungen Menschen in gesicherte, allgemeine Lebensformen. Der rasante, ständig die Kulissen wechselnde technische Fortschritt macht den Menschen vielmehr unsicher, zwingt ihn auch in entscheidenen Fragen zu dauernder Neuorientierung und fortschreitender Neuanpassung. Zu dieser Kalamität trägt augenscheinlich auch ein falsches, von technischen Modellen besetztes Bewußtsein bei. Der Mensch empfindet die Welt als „machbar", empfindet Pflanze, Tier und sich selbst deutlich als technologische

Phänomene, versteht sich selbst und die Natur nicht als Mysterium, sondern als kausal-mechanisches Gebilde. Daher geht der Geheimnishorizont und die Heiligkeit der traditionellen Ordnungen im Bewußtsein verloren. Da nun die unmittelbare Erfahrung nicht zu repetieren ist, trotz Tourismus, Weltnachrichten und Popularisierung der Wissenschaften, findet sich der Mensch in einem labilen Lebensraum wieder, dessen Gegenstände den Charakter von menschlichen Produkten haben, beweglich, übertragbar, ersetzbar, ephemer, konsumierbar. Der junge Mensch findet in Elternhaus, Schule, Beruf nicht mehr unwandelbare göttliche Ordnungen, sondern technologische Einrichtungen, und so sehr er sich mit diesem unbewußten Urteil irrt, so sehr begründet dieses Fehlurteil doch sein Weltbild und sein Verhalten.

Was bietet sich an, um diese Ungesichertheit zu kompensieren? Die Phantome des Schau-Raums, die kosmologischen Träume des Films, der populären Musik usw. Indem der junge Mensch sich mit dem Filmstar identifiziert, erlebt er gerade das, was ihm fehlt: unmittelbare Lebendigkeit, Kampf und Gefahr, Liebes- und Leidensidole. Der Schau-Raum projiziert die Andeutung einer Welt, die er sucht, in die er eigentlich gehört, wenn er seine Welterfahrung in der Natur bildet. Zweifellos ist dieses Projektions-Bedürfnis überhaupt ein Grundzug aller Aufführungen, vom Kult bis zur politischen Versammlung, ein Grundreiz zur darstellenden Imagination, die sich sogar in primitiven Tanzzeremonien äußert. Aber in der technischen Welt liegen die Dinge doch noch anders. Der Schau-Raum vermittelt ja nicht kosmische „Unterhaltung" im Doppelsinn des Wortes. Er ist ja nicht Kult aus Gnade und von oben. Er verhält sich ja wiederum nicht unmittelbar zum Mysterium des Daseins. Er gründet sich gerade auf die „Bedürfnisse" seiner Konsumenten, greift also eben an dem Mangel an und erhebt ihn zum Aufführungsprinzip. Der Schau-Raum füllt sich so nicht mit Kosmologie, sondern mit Konsumschablonen, mit Phantomen, die den Charakter der Bedürfnisbefriedigung haben, ohne die Bedürfnisse selbst in ihrer Fehlerhaftigkeit und sozialpsychologischen Ätiologie zu ändern. Die Phantome werden also zu Komplex-Figurationen, deren kathartische Wirkung nicht in die Tiefe der menschlichen Seele führt. Es handelt sich bei Phantom-Aufführungen nicht um zeremonielle Darstellung des Weltgeheimnisses, nicht um Kunst, Kult, Kultur, sondern um Ersatzbefriedigungen. Hinter den Phantomen ist eben keine kosmische Gestalthaftigkeit, sondern der Mangel. Die Phantome sind reine Äußerlichkeit, Schablone, Verpackung für Wünsche. Es gehört demnach zu einem Grundzug der technologisierten Welt, wenn beim Phantom nicht die echte menschliche Qualifikation sich unmittelbar darstellt, sondern die Verpackung interessant wird. Der *Star* ist eine solche von warenhaften Strukturen bestimmte *Verpackung*. Er ist Autoritäts-Ersatz. Er bietet Pseudo-Prominenz als Verwechslung von Sein und Schein. Insofern trifft das Wort von der Traum-Fabrik durchaus ins Schwarze.

Veräußerlichung

Dieses Phantom-Bedürfnis des modernen Menschen ist ein Symptom seiner Veräußerlichung. Im Umbruch der Zeit sucht der Mensch die Normen seines Verhaltens, seines Fühlens und Wollens nicht in sich selbst, aber auch nicht im

Glauben. Er sucht sie in Weltmodellen. Der Begriff des „Leitbildes" ist doppeldeutig. Teils ist damit die natürliche Form der Identifizierung gemeint, teils aber wird gerade die Optik der Bilder mit ihrer technologischen Komponente, in ihrer Machbarkeit, in ihrer Konsum-Werbe-Funktion angesprochen. Religionen und Kulturen und nicht zuletzt der christliche Glaube geben den Menschen keine Leitbilder. Sie vermitteln vielmehr Tradition, die eben die Machbarkeit und die Fingierbarkeit der Bilder übersteigt, weil sie von höheren, kosmologischen Ordnungen ausgeht. Tradition kann man nicht „machen", sie wächst natürlich und hat ihre Wurzeln im Irrationalen, in Glauben, Hoffen und Lieben. Die Schau-Welt der Leitbilder liefert dagegen keine Tradition, sie beschreibt deutlich auch die Auswechselbarkeit der leitenden Bilder, die bloße Idealität, die sich nicht am Weltgeheimnis orientiert, sondern an rationalen Konsequenzen. „Veräußerlicht" ist der Mensch, indem er sich seinen Horizont mit diesen auswechselbaren und nicht traditionell begründeten Leitbildern verstellt und von dort aus die Normen seines Lebens und Verhaltens übernimmt. Auch der Star ist so ein Leit-Phantom; der Starkult ist nicht ein Phänomen der Autoritätssuche des Menschen, sondern eine Idolatrie.

Der Versuch, den Star-Begriff auf alle echte Prominenz, vor allem aus dem Bereich der Kunst, der Wissenschaft, der Religion auszudehnen, ist im Grunde nur wiederum ein Symptom der Veräußerlichung. Man kann z. B. gut von einem Chef- oder Star-Ideologen sprechen, nicht aber von einem Philosophen, der ein „Star" ist. Ebenso ist es falsch, von einem prominenten Künstler als von einem Star zu reden: er qualifiziert sich nicht als Verpackung, sondern als reiner Inhalt, als Mensch mit besonderer Genialität, die in die Tiefe des Weltgeheimnisses mündet. Übrigens liegt dieser Charakter des Starwesens schon im Begriff „Star" = Stern. Der dem Starkult verfallene Mensch orientiert sich nicht am Geheimnis des großen Menschen, überhaupt nicht an der Unberechenbarkeit und Irrationalität der menschlichen Persönlichkeit, sondern an den „Sternen". Es ist nicht falsch, in diesem Zusammenhang von der Star-Astrologie zu sprechen und an das babylonische Weltbild zu denken, das ja die Normen seiner Kultur aus der Beobachtung des Sternhimmels bezog. Ganz ähnlich lebt der Starkult von einer Projektion von Dingen auf den Menschen und von Menschen auf Dinge. Und es ist richtig, an Römer 1,23 zu denken: „Und haben verwandelt die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in ein Bild gleich dem vergänglichen Menschen und der Vögel und der vierfüßigen und der kriechenden Tiere", wobei hinzugefügt werden muß, daß die babylonische Identifizierung mit kosmischer Materie noch über die biogene Idolatrie, die Paulus meint, hinausgeht und animistisch-magischer Natur ist.

Konsequenzen

Es empfiehlt sich nicht, die Einsicht in diese Zusammenhänge durch kulturkritische Negation abzuschließen. Der kulturkritische Standpunkt übersieht, daß es sich hier im ganzen um ein historisches Phänomen von großer Bedeutung handelt, um ein zuletzt rational nicht mehr ganz zu ordnendes Ereignis der Weltgeschichte, das sich in den modernen Weltverhältnissen anzeigt.

Es wird nicht möglich sein, den technologischen Horizont abzubauen. Der

„Schau-Raum" gehört zur technischen Welt, er ist eine historische Konsequenz besonderer Art. Die Manipulierbarkeit der Masse unter kommerziellen oder gar politischen Gesichtspunkten wird sich eher noch verstärken, wie die Fortschritte auf dem Gebiet der Human-Relations-Untersuchungen und der neueren Werbewissenschaft zeigen. Die modernen Kommunikationsmittel werden eher noch tiefer in die Massenseele eingreifen — und wir alle sind ja in dieser technologisch verifizierbaren Situation „Masse" und von dieser Anfälligkeit her zu diagnostizieren. Die menschlichen Probleme der Technik lassen sich vermutlich nicht durch einen Abbau an Technik lösen; das ist faktisch nicht durchzuführen. Es müßte eher an eine Vermenschlichung der Technik gedacht werden.

Nicht nur die Pädagogik hat die Pflicht, den Menschen zu einem neuen Verständnis des Geheimnisses seines Lebens, zu einer realistischen Einschätzung seiner Lage zu führen. Auch religiöse Aufklärung wird nützlich sein. Der Pädagoge wird den jungen Menschen belehren können, er wird es hier und da möglich machen, daß er zu sich selbst und zum eigentlichen Horizont des Lebens findet und damit den Managern der Kommunikationsindustrie aus der Hand gleitet, und auch den politischen Managern — beides gehört zusammen. Aber sogar der „Priester" wird ja hier und da gezwungen sein, selbst den Schau-Raum zu betreten und für gute Verpackung seiner Predigt zu sorgen. Wohl aber müßte eine gründliche Aufklärung der Menschen, die mit der kommunikativen Technik zu tun haben, dazu führen, daß eine Selbstkontrolle der Kommunikationsmittel allmählich den Star-Kult und das Unwesen der Pseudo-Prominenz abbaut. Man sollte ruhig finanzielle Nachteile in Kauf nehmen und die Bedürfnisse des Menschen ändern wollen. Der Mammonismus der Star-Gagen, die der Verpackung gewidmet werden, die schließlich gut verpackte Statisten mit Gold aufwiegen und auf Qualität der Darbietungen weitgehend verzichten, ist von Übel. Auch auf dem Gebiet der leichten und leichtesten Muse, der Kolportagen und sentimentalen Märchen und Träume ist wohl ohne weiteres ein Niveauverlust abzubremsen. Ganz zu schweigen von der massenhaften Verbreitung durchaus phantomhafter Jugendliteratur. Man müßte sich fragen, wo das gute Gewissen und Verantwortungsbewußtsein der Phantom-Manipulanten bleibt. Sind Entartungen noch mit einem Berufsethos zu vereinbaren? Hat es nicht auch einen Sinn, von der Kultur- und Steuerpolitik her die Anziehungskraft der Phantom-Industrie und der skrupellosen Geschäftemacherei mit der menschlichen Seele zu bremsen? Nicht zuletzt müßte es Aufgabe der Literaten sein, in Kritik und Essay jederzeit die Geschäftemacherei bloßzustellen; und die Kommunikations-Industriellen sollten sich diese Kritik zu Herzen nehmen. So sehr auch der Ruf nach dem Zensor verfehlt ist, der Ruf nach einer verantwortungsbewußten Kulturpolitik ist nicht undemokratisch. Ganz gewiß hängt die Ausbreitung der Pseudo-Kultur auch mit der finanzamtlichen „Erfassung" der freien Kulturberufe zusammen. Die ziemlich uniforme Gleichschaltung aller kulturellen Produkte von seiten der bürokratischen Gesetzgebung öffnet der kommerziellen Phantom-Propaganda manche Hintertür. Hier wären durchaus nähere Unterscheidungen möglich, z. B. indem man von der Schule nicht gebilligte Jugendliteratur steuerlich ungünstig stellt. Ohne Zweifel ist aber das Übel nicht an den Symptomen zu kurieren. Es handelt sich um Zeichen der Zeit, die zuletzt in andere Bereiche weisen.

Bruno Pohl

Weib, siehe, das ist dein Sohn

„Da nun Jesus seine Mutter sah und den Jünger dabeistehen, den er liebhatte, spricht er zu seiner Mutter: Weib, siehe, das ist dein Sohn" (Joh. 19,26). Hier, in der Todesstunde Jesu, ist die heilige Familie zersprengt. Vom glücklichen Idyll ist nichts übriggeblieben: allein trägt Maria das Schicksal der Verlassenheit — beispielhaft für alles menschliche Verlieren und Ertragen durch die stumme Geste ihres klaglosen Verzichtens.

Von hier fällt ein erstes Licht auf den vereinsamten Menschen von heute, nicht zuletzt auf das Schicksal der alleinstehenden Frau. Um das Schwere aushalten zu können ohne Zermürbung, ohne Verbitterung, ohne Verzweiflung, muß man den bewußten Verzicht auf das verlorene Glück vollziehen. Was du von ganzem Herzen begehrst, mußt du in einer inneren Loslösung verzichtend freigeben, aufgeben, weggeben in Gottes nehmende Hände hinein. Allein diese unüberbietbare Geste des vertrauensvollen Verzichtens kann den Schmerz der Einsamkeit in heiteren Frieden verwandeln. Wer den Frieden will, wird um das Verzichten nie herumkommen.

Und ein Zweites ist an der Gestalt der Maria beispielhaft gültig: Gott nimmt nicht, ohne zu geben. Der vereinsamten Maria führt Jesus sterbend einen Menschen zu — „ . . . siehe, das ist dein Sohn". An Stelle des Sohnes, den sie behalten wollte, ordnet er ihr den Jünger zu, der sie braucht: sie soll für ihn sorgen, so wie er ihre Einsamkeit teilen wird. Damit eröffnet sich uns ein weiteres Verständnis der auferlegten Vereinsamung: vielleicht verweigert Gott dir den *einen* Menschen, weil es so *viele* Menschen gibt, die auf dich warten, jene, die, an den Rand des Lebens gedrängt, deine Hilfe, deine Tröstung, deine ständige Fürsorge, deine Pflege brauchen.

Du leidest unter dem Gefühl, unnütz zu sein? Weißt du, wie viele Menschen auf dich warten? Oder hast du noch nie in die Richtung der Wartenden geblickt, sondern immer nur in die Richtung deiner Erwartungen? Könnte es nicht so sein, daß Gott dir die Tür zu deinem persönlichen Glück verschlossen hat, damit du durch die Tür des Dienens gehst, die er für dich schon lange offen hält?

Wir müssen die besondere Würde der dienenden Frauen wiederentdecken, wie sie von der Krankenschwester, der Gemeindehelferin, der Diakonisse, der Fürsorgerin repräsentiert wird. Sie besteht nicht einfach in ihrer Arbeit, sondern darin, daß hier notwendige Arbeiten der Fürsorge übernommen werden unter bewußtem Verzicht auf Profit, Lebensstandard, Ungebundenheit und gesellschaftliche Wertschätzung. Gott sucht dienende Frauen — auch heute noch, auch in unserem Volk, auch unter den jungen Mädchen, die vor der Berufswahl stehen. — Könnte es nicht wirklich so sein, daß deine Einsamkeit Berufung zum Dienen ist?

Viktor Grawit

FRITZ LEIST

Film, Traum und Phantasie

1. Die Frage: Wie kann der Mensch leben?

Wir fragen: wie kann der Mensch leben in der abstrakten Welt des Betriebes? Wie wird verhindert, daß er in ihrer Öde und Sinnlosigkeit erliegt?

Die Antwort könnte lauten: das verdanken viele dem Sport und dem Film. Möglicherweise ist mancher entsetzt, wenn er an die Auswüchse in beiden Bereichen denkt. Mancher wird meinen, so uneingeschränkt dürfe man das nicht sagen.

Auch im schlechtesten Film dringt dennoch etwas durch, nach dem der Mensch sehnlich sucht. Für einige Stunden wird er herausgenommen aus der Welt seiner Betriebhaftigkeit. Noch der billigste Reißer bringt von ferne etwas nahe, das der Mensch braucht. Er bringt es allerdings bloß nah, er übermittelt es nicht.

Wird nicht gerade durch solche Filme der Geschmack verdorben? Auch dieses und noch mehr. Wie wirken auf die Jugend die Filme, und welche Folgen haben sie? Gewiß, bedauerliche Folgen, die von der Verantwortungslosigkeit der Hersteller zeugen.

Aber so ist unsere Situation: die Vielen hungern und hungern, sie werden abgespeist, nicht immer mit Brot. Und dennoch — wohin sollen die randalierenden Jugendlichen gehen, wenn nicht in den Film? Wo ist noch ein Mindestmaß jener Geborgenheit, die ihnen die Welt der Erwachsenen versagt? Sport und Film gewähren den Ort, wo viele vor der Welt der Arbeit entfliehen. Allerdings, gar oft ist es Flucht und nicht Gewinn von Geborgenheit. Über diese Zwiegesichtigkeit des Filmes: Rettung und Flucht, soll im Folgenden nachgedacht werden.

2. Raum der Phantasie

Wer einen Roman liest oder einen Film anschaut, wird in einen anderen Daseinsraum versetzt. Damit ist nicht der Raum gemeint, auf dessen engen Plätzen wir uns zusammendrängen. Wer einen Film anschaut, wird in den Raum der Phantasie versetzt. In diesem Raum bewegt er sich nun durch seine Sehnsucht und sein Verlangen — geleitet, nicht selten verführt durch die Bilder, die eine technische Apparatur vermittelt. Um „Phantasie" nicht mißzuverstehen, müssen wir hinzufügen: sie ist nicht einfach als seelische Kraft oder Potenz

verstanden, was sie natürlich auch ist, sondern als eine Weise, wie wir existieren.

Wenn ein Mensch liebt, dann ist er anders, als wenn er nicht liebt. Liebe ist eine Weise, wie ich da bin auf dieser Erde und auf den Menschen hin existiere — ebenso wie der Haß eine Weise ist, wie ich existiere. Ich besitze Liebe und Haß nicht als Eigenschaften, über die ich verfüge, sondern ich bin liebend oder hassend da. Daß wir als Menschen denken können, ist nicht eine Eigenschaft, sondern Denken ist eine Weise, wie wir da sind — die grundlegende Weise, wie wir auf Erden existieren.

Durch den Film wird der Mensch versetzt in den Raum seiner Phantasie; Phantasie ist eine Weise, wie er existiert. Sie ist die Weise, wie der Mensch bildhaft die Ferne überbrückt. Phantasie ist die Weise der Sehnsucht, in der wir uns infolge unserer Bedürftigkeit ausstrecken auf ein Ziel, das wir ersehnen. Was heißt das? In der Phantasie sehnt sich der Mensch nach einer Geliebten oder einem Geliebten. Das heißt nicht nur, er trägt ein Vorstellungsbild in der Seele, wie der geliebte Mensch aussehen müsse; sondern das besagt, in seiner Einsamkeit hat er immer schon die Schwelle überschritten vom Männlichen auf das Weibliche und vom Weiblichen auf das Männliche hin. In seiner Einsamkeit hat er immer schon kraft seiner Phantasie — wenn auch unklar — oft vorweggenommen, wie der Mensch ist oder sein soll, den er sucht oder den er liebt. Ohne Phantasie vermöchte der Mensch nicht liebend auszulangen nach dem geliebten Menschen. Wir sprechen vom Reichtum der Phantasie und bezeichnen damit den Menschen, der aus der Mitte seiner Existenz erfüllt ist von einem Sehnen nach hohen, herrlichen Wirklichkeiten, die ihn ansprechen und bewegen. In diese Daseinsweise der Phantasie versetzen der Roman und insbesondere der Film. Sie eröffnen jene Räume, in denen heutige Menschen, von der abstrakten Welt der Technik gezeichnet, sich aufhalten; von dieser Welt wollen sie sich erholen, und hier hoffen sie, Rettendes zu gewinnen.

3. Urdrama der Geschlechter

Das Thema des Films ist weithin die Beziehung zwischen den Geschlechtern. Vom künstlerisch gekonnten Film bis zum kitschigen Reißer kreist die Darstellung um die Liebe. In einer Zeit, als Philosophie und Theologie sich dieses vornehmste Thema abnehmen ließen, hat es der Roman schlecht und recht gehütet; oft mehr schlecht als recht. Dann übernahm es der Film und versuchte auf seine Weise, das Urdrama, das uns alle angeht, das Urdrama der Geschlechter, zu vergegenwärtigen. Das Verlangen der Zuschauer, ob es doch gut ausgeht, entsteht aus der Betroffenheit, weil das Geschlechterdrama tatsächlich oft nicht gut ausgeht; entsteht aus der Sehnsucht, die nach Verheißung verlangt, es sei in der Geschlechterbeziehung besser bestellt, als wir möglicherweise erleben mußten. Recht und schlecht, aber jedenfalls wirkkräftig — der

Film vergegenwärtigt eine unersetzliche Aufgabe menschlichen Daseins. Sie ist alt und stets neu; jeder Mensch hat sie eigens zu übernehmen. So erwartet der Zuschauer oft ausgesprochen vom Film Hilfe, Geleit oder doch wenigstens etwas wie Tröstung. Deshalb „ziehen" Filme solchen Inhalts. Mit dieser Not spielen jene Manager, die in klingenden Titeln diese Sehnsucht ansprechen, die Zuschauer herbeilocken wollen, ohne daß der Film jene Tröstung gewährt, nach der der Mensch so sehnsüchtig auslangen muß.

Immer noch spricht gerade durch den Film hindurch das Geheimnis unseres Daseins, das wir im Wachen erleben und in der Öde unserer täglichen Welt gar oft vergessen. Noch jeder Witz und jede Zote zeigen — in Gebrochenheit zwar —, wie uns dieses Urdrama zuinnerst angeht. Mit Recht ist dieses Thema, die Aufgabe des Geschlechts, immer Thema Nummer 1 auch des Films. Darum geht es den Zuschauern: wie so oft unheilvolle Beziehungen unter den Geschlechtern heil werden können. Vom Geheimnis der Geschlechter spricht der Film, von ihm ist er bewegt. Es scheint so, als werde der Mensch in der Errechenbarkeit der Technik nicht mehr vom Geheimnis angesprochen. Doch es scheint nur so; ohne das Geheimnis könnte der Mensch nicht leben. So hungert er nach ihm — nach jenem, was nicht berechenbar ist, was Gehalt und Sinn seines Daseins gewähren kann. Sollte er in der Helle seiner Tage das Geheimnis vergessen haben, die Tiefe seines Wesens weiß es noch immer: Geheimnis ist es, daß ich existiere; Geheimnis, daß ich Mann und nicht Frau bin, daß du Frau und nicht Mann bist. Geheimnis spricht im Bezug von Mann und Frau, nicht zuletzt in der ersehnten und so oft mißlungenen Umarmung. Solange der Mensch als Mann und Frau auf Erden existiert, solange verlangt er nach dem Geleit und der Führung, verlangt er nach Trost, Glück und Heil, je mehr es ihm im Mißlingen versagt ist. Solange wird er vom Film, wenn auch oft vergeblich, erhoffen, daß dieses Geheimnis menschlicher Geschlechtlichkeit ihn anrührt, anspricht und ihm Hilfe gewährt.

Der Mensch unserer Tage erwartet durch das Lesen des Romans wie durch das Schauen der Filme nichts anderes, es sei denn ungeklärt, als was der frühe Mensch am hohen Fest von der heiligen Sage erwartet hat. Er hofft, daß sein Menschsein heil, wohlgestaltet und glücklich werde. Immer wurde an den Festen die heilige Sage wiedergeholt, die heilige Sage von den Ursprüngen des Menschen, vom Werden menschlicher Geschlechtlichkeit. Immer neu bedurfte der Mensch eines solchen Zuspruchs und seiner Sinnspendung. Je und je vertieft sich ein heutiger Mensch in den Roman, drängt es ihn in den Film. Fortwährend verlangt seine tiefste Sehnsucht danach, ob der verborgene Sinn der Geschlechterbeziehung für ihn leuchtend werde. Auch wenn viele meinen, der Film sei zur Unterhaltung da, täuscht man sich. Geht es doch darum, ob der Mensch auf dem schwankenden Boden seiner Geschlechterbeziehung gehalten wird, sei sein Suchen auch vergeblich. Die Bedeutsamkeit des Films für die Aufgabe der Geschlechterbeziehung, ihr Gelingen wie Mißlingen, ist nicht zu unterschätzen. Diese Macht verdankt der Film genau wie der Roman jener Ur-

sage von der heilen und heilbaren Geschlechterbeziehung, wie sie uns durch die Zeugnisse der alten Religionen zugesprochen wird. Die Ursage, wie die der Bibel, ist weithin verstummt. Immer noch spricht zu unserem Wesen ungehört die Sage des Geheimnisses. So drängt dieses Wesen hinein in den Raum der Phantasie, dorthin, wo die Urbilder im Film uns ansprechen, dorthin, wo das Tiefste im Menschen hofft, er möge dort heil werden, wo so viel Unheil geschieht. Das Heilsverlangen gehört zu den urtümlichsten Möglichkeiten des Menschen. Es hat ihn, wie die Geschichte der Religionen und Ersatzreligionen der Menschheit zeigt, nicht immer zum wahren Heil, sondern oft genug auf seltsame und verschlungene Abwege geführt. Aber auch auf diesen Abwegen kann ihm zuweilen noch ein Abglanz des wahren Heils begegnen.

4. Fest und Festlichkeit

Der Zuschauer im Film möchte dorthin versetzt werden, wohin in früheren Zeiten der Feiernde versetzt wurde, wenn er ein Fest begangen hat. Etwas vom Glanz der Festlichkeit sucht der Zuschauer gerade dann, wenn der Tag so banal und trostlos ist. Festlichkeit suchen wir, wenn wir den Film besuchen, Festlichkeit, die als Glanz in die nächsten Stunden und Tage hineinleuchtet. Absichtlich wird von Glanz und von Leuchten gesprochen. Wir sprechen in der Sprache, wie die Religionen es tun. Fragen wir nach dem, was durch die Bilder des Films hindurch mit den Zuschauern geschieht, so müssen wir sagen: nach Festlichkeit sucht jener, der den Film besucht, nach Glanz, nach Licht und Freude — um so mehr, je mehr in der berechneten Welt des Betriebs Festlichkeit fehlt. Rettung sucht der Mensch, Rettung von der Sinnlosigkeit seines Daseins, wenn er sich hineinbegibt in die Welt des Spieles, wie der Film sie ihm darbietet. Diese Welt des Spieles ist nicht spielerisch, sie ist unerhört ernst. Wie unernst die Zuschauer auch sein mögen, wie unvorbereitet oft, einem wertvollen Film zu folgen; ernsthaft ist es ihnen so weit, als sie getrieben sind, als sie Suchende sind, die nach etwas suchen, das sie vielleicht nicht zu benennen vermögen.

Nach Festlichkeit sucht der Mensch; Fest entspricht einem menschlichen Urverlangen. Ohne Fest und Feier müßte der Mensch ersticken. Zu allen Zeiten war der Sinn des Festes, den Feiernden Freude und Zuversicht zu verleihen. Immer noch dieses suchen wir, wenn wir nach einem Schimmer von Freude und Festlichkeit haschen, die ein Film vermitteln soll. Allerdings, die Versetzung in den Raum der Phantasie, die der Film ermöglicht, kann zur Flucht werden, je drängender und ungelöster die Nöte des eigenen Daseins werden. Aber sehen wir doch, was die Massen in die Filmtheater treibt: ein Ungesagtes, ein Unverstandenes. Darum geht es, wie sie die Welt ihres Betriebes, die Öde und Langeweile bestehen können. Das erhoffen sie vom Film. Ihr Verlangen sucht nach Sinn, ist Sehnsucht, aus der Öde zu entkommen, in eine sinnvolle Welt zu gelangen. Oft genug ist der Geschlechterbezug dumpf und

ungelichtet. Auch geschlechtliche Beziehungen können nur ertragen werden, wenn sie licht werden oder wenn wenigstens ein Schimmer von Licht auf so oft ausweglose Not fällt. Zu Zeiten hat der Mensch diese Hilfe vom Kult erwartet; heute erwartet er sie vom Film. Und erwartet er nicht noch mehr vom Film?

5. Die Sprache der Träume

Es soll zumeist eine Herabsetzung sein, wenn jemand vom Film als von einer Traumfabrik spricht. Doch dazu sollten wir nach der Bedeutsamkeit der Träume fragen.

Träume sind bildhaft. In ihnen sieht der Träumer, er hört oder schmeckt zuweilen wohl auch. Doch das hervorstechendste Kennzeichen bleibt das Bild. Die Bilder sind zumeist aus dem Alltag entnommen. Wenn wir uns genau der Träume erinnern, merken wir, wie sie die alltäglichen Bilder verändern; Merkmale erscheinen, die Menschen unserer Umgebung nicht an sich tragen. Traumbilder können so verändert werden, daß sie keine Ähnlichkeit mehr mit dem Erlebten aufweisen. Schließlich können sich Traumbilder so weit von der Umwelt und ihrer Wirklichkeit entfernen, daß sie verhüllt oder offen Symbolen aus Religionen gleichen, auch wenn der Träumer schon lange die Beziehung zu einer Religion aufgegeben hat.

Der Mensch existiert wachend und schlafend. Der Traum ist eine Weise, wie er schlafend existiert. Sein Schlaf enthält das Bedenkenswerte, daß er sogar im Schlafen Sehender werden kann. Der Träumer existiert zwar im Bereich des Schlafens und ist dennoch sehend. Träumend und schlafend ist er auf das bezogen, was sich ihm bildhaft vergegenwärtigt. Die Tiere, die dich anstarren und ängstigen, sie sind Gestalten deines Wesens. So wird der Traum zur Sprache, ohne daß er ein lautes Wort spricht. In Bildern und Geschehnissen spricht sich mein Wesen aus, schaue ich das Verborgene dieses Wesens. Immer bin ich es, dem ich im Traum begegne, sowohl in den Bildern meines Traumichs wie in den Bildern anderer Menschen, in den Geschehnissen, in den Dingen. Sie alle sind erbaut aus dem „Stoff" meines Wesens. Wie ich in den Stimmungen durchstimmt bin von meinem Dasein, wie ich in der Depression mein Dasein als Last erfahre, wie ich in der Freude mein Dasein als gehoben und sinnvoll erfahre, so bin ich durchstimmt in meinen Träumen von der zumeist lautlosen und doch unheimlichen Stimme meiner Traumbilder, die mein Wesen vergegenwärtigen. Dieses spricht sich mir in Träumen zu. Vielleicht bleibt es mir ein Leben lang unverständlich, vielleicht lerne ich, seine Sprache zu hören, und dann bildet sie eine ungeahnte Möglichkeit menschlicher Reife.

Die Bilder der Diktatoren, von denen einer träumt und deren Gewalt er sich nicht erwehren kann, sind Sprache seines Wesens. Zugesprochen wird ihm, wie zerspalten er ist, wie Wesenskräfte gegen die anderen Gewalt anwenden.

Immer bin ich es, der durchstimmt ist von der lautlosen Stimme meiner Träume. „Ich habe so Schreckliches geträumt", erzählt mancher. Die Schrecken des Traumes sind ein Erschrecken über unbekannte Weisen meines Wesens, über unbekannte Bereiche meines Wesens, die ich nicht kenne, die sich mir entziehen. Mein Wesen ist nicht nur so, wie ich es kenne; auch wenn ich es kenne, besser kenne, als es zumeist geschieht, bleibt dieses Wesen trotz aller Selbsterkenntnis ins Verborgene entzogen. Mit dem Wachsen reifender Selbsterkenntnis erfahre ich um so eindringlicher, wie unergründlich das Geheimnis meines eigenen Daseins ist. Diese Erfahrung meines Wesens als Geheimnis hat aber nichts zu tun mit der Verblendung und Lebenslüge dessen, der vor sich flieht oder sich betrügt.

Aus der Verborgenheit meines Wesens spricht der Traum, in diese Verborgenheit hinein sprechen die Bilder des Filmes. Filme sind den Träumen nachgezeichnet. So könnte das verächtlich gemeinte Wort von der Traumfabrik umfassender verstanden werden. Das Verborgene menschlichen Wesens spricht sich uns zu und vergegenwärtigt sich in den Träumen der Nacht wie auch in den Träumen des Films. Die Träume und der Film sind ebenso, wie die Träumenden sind und wie jene, die den Film entwerfen und spielen. Nicht einfach nur in die Daseinsweise der Phantasie, sondern des Traumes — was nicht herabsetzend gemeint ist — wird der Mensch versetzt, wenn er einen Film anschaut. Aus der Verborgenheit seines männlichen Wesens spricht die Sehnsucht nach der Gefährtin, erscheint sie in vielen Bildern der Frauen, Mütter und Mädchen, von denen er des Nachts träumt, nicht selten auch am Tage. Aus der Tiefe weiblichen Wesens spricht herauf das Verlangen nach dem Manne, wird es wahrgenommen in den Bildern männlichen Wesens. Es wurde gesagt, der Traum ist eine Daseinsweise; schauend bin ich in der Nähe des Geschauten. Das ist zweifach zu verstehen: ich bin schauend in die Nähe meines eigenen, mir so fremden Wesensgrundes versetzt — etwa meiner Sehnsucht nach dem anderen Geschlecht. Zugleich bin ich durch die Bilder versetzt über die Ferne hinweg in die Nähe zum andersgeschlechtlichen Menschen.

Es scheint in der Welt des Betriebes nichts Geheimnishaftes mehr zu geben, der Mensch die Sprache des Geheimnisses verlernt zu haben. Wo trifft er noch auf die Tiefe des Geheimnisses? Dort, wo die Träume sprechen, sei es des Tages oder des Nachts. Dort, wo er denselben Bildern der Träume begegnet im Film, zu dem es ihn zieht. Wir haben darauf hingewiesen, daß er nicht nur des Nachts, sondern auch des Tages träumt. Die Träume der Nacht machen sichtbar, auf welchen Wegen des Traumes er am Tage geht. Die Träume des Tages kann ich träumen an der Schreibmaschine wie an der Drehbank. Sie verlassen unbeachtet nicht die Traumwege der Nacht.

Anscheinend verliert sich der Mensch in den Bann der Betriebswelt. Wir haben uns anfangs die Frage gestellt, wie Menschen jahraus jahrein in dieser unmenschlichen Welt leben können. Sie können es — meistens schlecht — nur dadurch, daß die Gewalt ihrer Tagträume so stark ist. Wer die Wirksamkeit

dieser Tagträume bestreitet, der überprüfe einen einzigen Tag seines Lebens. Er prüfe ehrlich, welche Wünsche, Hoffnungen, Befürchtungen und Bilder durch sein Wesen gezogen sind, während er in einem Betrieb, dicht neben vielen Menschen, doch völlig allein gelassen und mit sich beschäftigt war.

Je mehr der Mensch in der Betriebswelt lebt, nach dem Rettenden suchen muß und es nicht finden kann, desto mehr lebt er aus seinen Träumen. Immer sind es die Träume, zu denen er Zuflucht nimmt, Träume von einem hohen Glück oder großen Erfolg, Träume einer strahlenden Liebe, von Weite und Reichtum, von Macht und Ansehen. Nicht selten durchziehen Träume der Rache den Menschen, weil ihm das Ersehnte versagt ist; nicht selten sogar Träume voll von Mordlust und Grausamkeit. Wir würden erschrecken, wenn wir wüßten, was der Mensch neben uns am Arbeitsplatz durch seine Tage hin träumt. Je kümmerlicher ein Menschendasein ist, je eingeengter, um so ausschweifender können seine Träume werden, so lange, bis der eigentliche große Traum geträumt und erfüllt wird, — der Traum, der mir zeigt, wie mein Dasein Sinn und Fülle gewinnt. Denn auch das gibt es, verhüllt in den Träumen des Tages und der Nacht, auch das gibt es, verhüllt durch anscheinend alltägliche Bilder, daß einem Menschen tatsächlich Sinn und Fülle zuteil wird, daß er errettet wird aus der Sinnlosigkeit der abstrakten Welt.

So sind die Träume keineswegs unser Schlechtestes; sie sind Sprache unseres Wesens.

Aus der Weise der Phantasie, gespeist von der Kraft der Traumbilder, entsteht der Film. Er tut nichts anderes, als die möglichen Wege menschlichen Tuns abzuschreiten. Die Apparatur ist nur Hilfsmittel, wie der Zuschauer in die Welt seiner Phantasie und Träume versetzt wird.

6. Stätte des Schicksals

Im Film wird vom Zuschauer gesehen, dem Schauenden wird gegenwärtig die Lösung und Verstrickung menschlicher Geschicke. Schauend gewinne ich Anteil, werde ich einbezogen in Menschendasein, das mir, dem Zuschauer, vergegenwärtigt werden soll. Die Schicksale, die wir sehen, sind nicht auf der Leinwand anwesend, wie Menschen füreinander anwesend sein können. Auf der Leinwand sind Punkte vorhanden, die sich bewegen; auf der Leinwand ist Quantitatives. Apparat und Leinwand ermöglichen dem Menschen, in seiner Phantasie und in seinen Träumen zu existieren. Unser Wesen, nicht die Leinwand, ist die Stätte, an der während des Zuschauens sich das menschliche Drama von Glück und Leid abspielt. Im Raum unseres Wesens wird gespielt, was der Film nur vermittelt. Er ist das Gerät, aber das Gerät übermittelt, daß das Spiel Raum gewinnen kann, das Spiel unseres Daseins, in dem es jedem Zuschauer um sich selbst geht.

Im Wesensraum des Menschen spielt sich ab, was wir mittels der Apparatur schauen können. So begegnen wir immer menschlichem Wesen, immer auch uns selbst, wenn wir einen Film sehen. Das ist seine Möglichkeit und Bedeutung; er spielt das Drama des Menschendaseins, spielt es aber in der Weise, als er zum Mittler und Anlaß wird, daß sich in unserem Daseinsraum abspielen und vergegenwärtigen kann, um was es immer Menschen gegangen ist, um Glück und Leid, um Sinn und Heil. Alles, was der Zuschauer im Film erlebt, geschieht wesenhaft in seinem eigenen Wesen. Das Wenigste von dem, was er sieht, spielt sich auf der Leinwand ab. Möglicherweise verstehen wir, warum der Film zum Ersatz des Kultus werden konnte; in einer Zeit, in der der Mensch so dringend des Festlichen bedurfte. Richtig verstanden ist der Film der letzte Nachfahre der griechischen Tragödie. Wir dürfen hinzufügen, kein unebenbürtiger Nachfahre dieser Zeit, wenn wir nur vermögen, den Film zu verantworten.

Der Zuschauer, der die Welt seiner eigenen Träume abschreitet, der zugleich im Film Menschendasein bildhaft vor sich sieht, erfährt: es geht um dich und mich. Der Film ist noch die Stätte, an der die Sprache des Geheimnisses, wenn gar oft auch unzureichend, zu vernehmen ist. Das Verlangen, das Geheimnis unseres Wesens möge sich auftun, die Hoffnung, ob die Konflikte gelöst werden, führt so viele Menschen in den Film. Oft genug das Verlangen, Tröstung zu gewinnen; nicht selten aber wird der Ersatz einer Illusion vermittelt, der tiefere Depressionen folgen. Achten wir doch, wie bestimmte Filme auf die Zuschauer wirken. Wie unzufrieden verlassen manche Frauen den Film, weil sie die Garderobe oder die Schönheit nicht gewinnen können, die im Bild gezeigt wird. Wie unzufrieden sind die Männer mit ihren Frauen, weil die Schönheit, die der Film übermittelt, der Frau, der sie sich angetraut haben, so sehr mangelt.

Gewiß — der Film versetzt nicht immer in die Tiefe des Geheimnisses, sondern vermittelt gar oft Surrogate und Illusionen. Dennoch sollten wir uns nicht hindern lassen zu erkennen, was an Möglichkeiten sich anbietet, welche Aufgaben gestellt sind. Zur Welt des Traumes und seiner Bilder gehörig, ist der Film berufen, in seinen Möglichkeiten und Grenzen vom Geheimnis Kunde zu geben. Der Film ist gerufen, Antwort zu versuchen, die viele von ihm erwarten — Geleit, Helfer, Tröster zu werden. Der Film gehört zu jenem breiten Strom der Sehnsucht, die wie zu Urzeiten nur dieses verlangt, Heil und Sinn zu gewinnen.

Noch könnte jemand einwenden, so werde der Film vom Zuschauer verstanden. Wie ist es mit dem Produzenten, mit den Künstlern, mit der ganzen Filmindustrie?

Unterstellen wir ruhig, sie wollen Geld verdienen. Dennoch bleibt unübersehbar, warum das vor allem in der Weise möglich ist, daß der Film erotische Themen bevorzugt. Entspricht das nicht der Größe der Not unter den namen-

losen Zuschauern? Gewiß treibt Neugier und anderes, aber nur dieses? Nicht auch das Verlangen nach Geleit und Hilfe?

Unterstellen wir fernerhin, die Produktion errichtet eine Welt aus Kulissen und Attrappen. Schon die Produktion der einzelnen Szenen hat wenig mit dem überkommenen Schauspiel zu tun. Sie verlangen künstlerisches Können und sind zugleich eingebaut in die Nüchternheit einer berechnenden Apparatur. Trotzdem — warum geht dennoch vom Film solch ein Zauber aus? Warum gehen in der Produktion des Films nüchterne Berechnung, exakte Apparatur mit so wenig Berechenbarem wie Schauspiel und Spiel um die Liebe eine so unlösliche Verbindung ein? Darauf gibt es wohl nur eine Antwort: weil die Welt der Apparatur immer noch wächst und mit ihr die Nötigung drängender wird, nicht nur in dieser Welt leben zu müssen, sondern herauszufinden in den Bereich des Festlichen, des Schönen, des Hohen und des Sinnhaften. Dazu ist der Film gerufen; daran muß er gemessen werden — wachen Gewissens, ob er diesem Verlangen antwortet oder Steine statt Brot gibt.

Filme sind ein Spiegelbild nicht so sehr von ausgesprochenen Überzeugungen und Glaubenssätzen als von bestimmten seelischen Veranlagungen — jenen Tiefenschichten einer Kollektivgesinnung, die mehr oder weniger unterhalb der Bewußtseinsschwelle liegen.

Siegried Kracauer

ERNST KINDER

Was geschieht im Heiligen Abendmahl?

Wirklichkeit und Dauer der Realpräsenz nach Luther und den Bekenntnisschriften

Die neutestamentlichen Berichte von der Stiftung des heiligen Abendmahls beginnen in der lutherschen Übersetzung mit den Worten: „Unser Herr Jesus Christus in der Nacht, da Er *verraten* ward . . .", und wir denken dabei natürlich an den Verrat des Judas. Aber nach dem Urtext heißt es: „in der Nacht, da er *ausgeliefert* wurde", und es ist gemeint, daß Jesus Christus *von Gott* „um unserer Sünde willen dahingegeben" (Röm. 4,25), in die Hände der Sünder gegeben, Seinem Zorngericht preisgegeben und für uns aufgeopfert wurde, „auf daß wir würden *in Ihm* die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt" (2. Kor. 5,21). Und in dem „Testament" des heiligen Abendmahles hat Jesus sich *als* von Gott Dahingegebenen uns zur Speise und zum Trank dargegeben. Für diese Dargabe hat er Brot und Wein in Dienst genommen.

1. Die Art der Fragestellung

Wenn wir über das Geheimnis dieser dienstbezogenen Vereinigung („unio sacramentalis") des für uns dahingegebenen Leibes Jesu Christi und Seines für uns vergossenen Blutes mit dem zu essenden Brot und dem zu trinkenden Wein nachdenken, so wollen wir das nicht in der Haltung der Wißbegierde tun, die das Wunder und Geheimnis dieser testamentarischen Vereinigung gedanklich „kleinkriegen" und theoretisch genau festlegen will, sondern, da es sich hier um ein *heilhaftes* Geheimnis handelt, in der Haltung des heilsverlangenden Gehorsams, der Ehrerbietung und der Verantwortung für dieses Geheimnis. Wir müssen uns davor hüten, dieses heilhafte Geheimnis rationalisieren oder vergegenständlichen und uns so seiner bemächtigen zu wollen; denn Gott will sich damit unser bemächtigen! So kommt es darauf an, daß wir es in seiner Heilhaftigkeit respektieren, daß wir es gehorsam und dankbar ehren. Das heilige Abendmahl wie überhaupt die Sakramente setzen der völligen Vergedanklichung des Christentums einen bleibenden Damm entgegen; hier gibt es kein „Vordenken", das alles von Gedanken ableitet und in Gedankliches auflöst, sondern hier gibt es nur das gläubige Nach-denken, bei dem unsere Gedanken sich von der unableitbaren (kontingenten) heilhaften Ursetzung Gottes bestimmen und Richtung und Maß weisen lassen.

Wir müssen uns hier also innerhalb der Grenzen bescheiden, die uns durch das *Wort* gezogen sind. Das *ganze* Geheimnis der „Realpräsenz", d. h. des gegenwärtigen Wirkens des dahingegebenen Leibes und vergossenen Blutes Jesu Christi durch das gegessene Brot und den getrunkenen Wein, geht wohl noch weiter als das, wofür *uns* hier durch das Wort heilsbezogene Gewißheit gegeben ist (worauf etwa Luthers Lehre von der „Ubiquität", der Allgegenwart des Leibes Jesu Christi hindeutet). Allein wir haben nicht das *ganze* Geheimnis der „Realpräsenz" auszuschöpfen und diese *als solche* gedanklich genau festzulegen, vielmehr haben wir uns an *das* zu halten, wofür wir durch das Wort klare Gewißheit und Vollmacht haben. Wir müssen der Begierde widerstehen, hier mit logischen Konsequenzen oder spekulativen Konstruktionen vom Worte *aus* über die Grenzen, die es hier zieht, *weiter* zu folgern, wenn wir nicht gerade das Eigentliche des heiligen Abendmahls zerstören wollen. So haben wir hier nicht bloß vom Worte auszugehen, sondern wir haben hier in dem Umkreise des Wortes zu *bleiben*; denn heilhafte „Realpräsenz", um die es uns geht, ist uns allein durch das Wort gegeben.

Durch das Wort sind uns nun für unsere Besinnung über die sakramentliche Vereinigung des dahingegebenen Leibes Jesu Christi und seines vergossenen Blutes mit dem zu essenden Brot und dem zu trinkenden Wein im heiligen Abendmahl zwei klare, feste Richtpunkte gegeben, an die wir uns halten und innerhalb deren „Perspektive" wir bleiben müssen, nämlich:

1. diese sakramentliche Vereinigung besteht *kraft* der schöpferischen Stiftungsworte; 2. sie besteht stiftungsgemäß *für* den Empfang und nur für diesen.

Durch diese beiden Fest- und Richtpunkte ist uns hier für unsere Gewißheit, für unseren Gehorsam und für unsere Verantwortung in Denken und Praxis das Feld abgesteckt, das wir weder eigenmächtig vergrößern noch auch eigenmächtig verkürzen dürfen. Jesus Christus gibt uns in Brot und Wein Seinen dahingegebenen Leib und Sein vergossenes Blut 1. *durch sein Wort* (und nicht durch sonst etwas); und 2. *zum Essen und Trinken zur Vergebung der Sünden* (und nicht zu sonst etwas). Also die „Realpräsenz" ist eine solche 1. *per verbum* — das ist ihr „terminus a quo" (dies nicht nur zeitlich, sondern zumal gründend gemeint: wodurch, kraft wessen sie besteht), ihr Grund; und sie ist eine solche 2. *ad sumendum* — das ist ihr „terminus ad quem" (wiederum nicht nur zeitlich gemeint, sondern vor allem teleologisch: woraufhin, wofür sie besteht), ihr Ziel.

Dementsprechend können wir nach der „Realpräsenz" nur fragen 1. von dem Stiftungswort her, und 2. auf Essen und Trinken hin. In dieser Perspektive müssen wir bleiben; außerhalb ihrer verfallen wir eigenmächtigen Spekulationen, und zwar auch dann, wenn wir aus selbsterwähltem „Minimalismus" heraus die Bewegung vom einen zum anderen Richtpunkt vorzeitig abbrechen oder uns eigenmächtig nur auf einen Punkt konzentrieren und diesen verab-

solutieren. Durch Spekulation wie durch Reduktion bemächtigen sich menschliche Gedanken dieses heilhaften Geheimnisses und nehmen ihm seine auf uns zukommende Kontingenz und seine uns über uns hinaushebende erlösende Mächtigkeit, lassen uns vielmehr bei uns selbst und machen das Sakrament lediglich zum Symbol der Gedanken, die wir ohnehin bei uns haben.

2. „Realpräsenz" kraft der Stiftungsworte — die Konsekration

„Consecrare" heißt: dem profanen Gebrauch entnehmen und für das Heilige, d. h. für *Gottes* spezifisches Handeln, und das ist sein *Heils*handeln, in Dienst nehmen. In der Konsekration bei der Abendmahlsfeier werden Brot und Wein in Dienst genommen für die Dargabe des dahingegebenen Leibes und vergossenen Blutes Christi zur Vergebung der Sünden, und zwar geschieht dies durch den lebendigen Christus selbst. „Christus ipse consecrat" (Konkordienformel VII); Er Selbst nimmt Brot und Wein in den Dienst zur Dargabe seines Leibes und Blutes zur Vergebung der Sünden durch sein schöpferisches Testaments- und Stiftungswort.

Dazu einige Stellen aus Luthers Großem Katechismus, V. Hauptstück: „Wir wollen zum ersten lernen, *wo die Macht an liegt*, nämlich daß das fürnehmste Stück („caput et nervus") sei Gottes Wort und Anordnung oder Befehl" (§ 4; Bekenntnisschriften S. 708)[1]. „Das Sakrament ist ... Brot und Wein *in Gottes Wort gefasset und daran gebunden*. Das Wort ist das, das dies Sakrament machet und unterscheidet (scil. von gewöhnlichem Brot und Wein), so daß es nicht gewöhnlich Brot und Wein ist, sondern Christi Leib und Blut" (§ 9 f.; S. 709). In dem Zusammenhange zitiert Luther, wie öfter, den von ihm sehr geschätzten Ausspruch Augustins: „Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum": Gottes wirkendes Heilswort umgreift die kreatürlichen „Elemente" Brot und Wein und nimmt sie in den Dienst seines Wirkens — *dadurch* werden diese zum „Sakrament". „Wenn du das Wort davon tust oder es ohne das Wort ansiehst, so hast du nichts denn einfach Brot und Wein. Wenn aber die Worte dabei bleiben, wie sie sollen und müssen, so ist's *lauts derselben* wahrhaftig Christi Leib und Blut; denn wie Christi Mund redet und spricht, also ist's" (§ 14; S. 710). „Denn es sind Tätel-Wort (= Wirklichkeit schaffende Tatworte, nicht „Deutel-Wort", d. h. bloß interpretierende Worte), die Christus aufs erste Mal (bei der Stiftung des hl. Abendmahls) redet ..., ebensowohl als Sonne und Mond dastund, da er sprach 1. Mose 1,14—18: ‚Es sei Sonne und Mond!' ... So ist sein Wort freilich nicht ein Nachwort (= Kommentar zu vorhandener Wirklichkeit), sondern ein Machtwort, das da *schafft*, was es lautet: Ps. 33,9" (W. A. 26, 282). „Hier tritt der schöpferische Charakter der Einsetzungsworte durch die Parallelisierung mit 1. Mose 1 besonders hervor. Weil aber Christus seine Worte in einen Wiederholungsbefehl gefaßt hat und uns befohlen hat, sie in seinem Namen zu sprechen, so sind Leib und Blut auch da, wenn wir sie sprechen im Gehorsam gegen diese seine Einsetzung"[2]. Freilich sind sie da „aus Kraft nicht *unseres Sprechens*, sondern *seines* Befehls, Heißens und Wirkens" (Luther, W.A. 26, 284). „Luther denkt das beides zusammen, daß nicht wir es tun, daß nicht *unser* Wort es schafft und in ihm die Kraft liegt, sondern daß *allein Gott* es tut; und doch daß Gott sich mit diesem seinem Tun an unser Sprechen gebunden hat"[3]. „Wenn wir gemäß seiner Einsetzung und Heißung im Abendmahl sagen: ‚Das ist mein Leib', so *ist's* sein Leib, nicht unseres Sprechens oder Tätelworts halben, sondern *seines* Heißens halben, daß *er* uns also zu sprechen und zu tun geheißen hat und sein Heißen und Tun an unser Sprechen gebunden hat" (W. A. 26, 285). „So hast du hier seinen Leib und Blut aus Kraft dieser Worte, so zu dem

Brot und Wein kommen. Solches merke und behalte wohl; denn auf den Worten stehet all unser Grund, Schutz und Wehre wider allen Irrtum und Verführung" (Gr. Katechism. V, 18 f.; Bek.schr. S. 711).

So besteht die wunderbare Vereinigung von Brot und Wein mit Christi sich dargebendem Leibe und seinem vergossenen Blute, d. h. die Realpräsenz von Christi sich hingebendem Leibe und seinem vergossenen Blute in, mit und unter dem zu essenden Brot und zu trinkenden Wein nicht durch einen magischen Vorgang oder durch den Glauben der Empfangenden, sondern *kraft der schöpferischen Einsetzungsworte.*

Dazu aus Konkordienformel S. D. VII: „daß die wahre Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl nicht schaffe eines Menschen Wort oder Werk, es sei das Verdienst oder Sprechen des Dieners oder das Essen und Trinken oder der Glaube der Communicanten, sondern solches alles soll allein des allmächtigen Gottes Kraft und unseres Herrn Jesu Christi Worte, Einsetzung und Anordnung zugeschrieben werden" (§ 74; Bek.schr. S. 998). Denn die Testamentsworte Christi, kraft deren sein geopferter Leib und sein vergossenes Blut mit Brot und Wein zum Empfang verbunden werden, sind nicht Worte historischer Vergangenheit, sondern *gegenwärtig* wirkende Worte.

„So sind die wahrhaftigen und allmächtigen Worte, welche er in der ersten Einsetzung gesprochen hat, nicht allein im ersten Abendmahl kräftig gewesen, sondern währen, gelten, wirken und sind kräftig noch (heute), so daß an allen Orten, wo das Abendmahl nach Christi Einsetzung gehalten wird und seine Worte gebraucht werden, *aus Kraft und Vermögen derselbigen* Worte, die Christus im ersten Abendmahl gesprochen, der Leib und das Blut Christi wahrhaftig gegenwärtig ausgeteilet und empfangen wird. Denn Christus selbst, wo man seine Einsetzung hält und seine Worte über dem Brot und Kelch spricht und das gesegnete Brot und Kelch austeilet, durch die gesprochenen Worte aus Kraft der ersten Einsetzung noch (jetzt) durch sein Wort, welches er will wiederholet haben, kräftig ist" (§ 75; S. 998). „Die Worte werden durch des Priesters Mund gesprochen, aber durch Gottes Kraft und Gnade, da *Er* (!) spricht: ‚Das ist mein Leib', werden die vorgestellten Elemente im Abendmahl gesegnet. Und wie diese Rede: ‚Wachset und vermehret euch . . .' (1. Mose 1,28) nur einmal geredet, aber allezeit kräftig ist in der Natur, also ist auch diese Rede wohl einmal gesprochen, aber bis auf diesen Tag und bis an seine Zukunft ist sie kräftig und wirket, daß im Abendmahl der Kirche sein wahrer Leib und Blut gegenwärtig ist" (§ 76; S. 998 f.).

Die lutherische Gewißheit von der „Realpräsenz" des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl ist nicht ohne die lutherische Überzeugung von der lebendig schöpferischen Wirkmächtigkeit des Wortes Gottes zu verstehen[4]).

„Luther ist der Meinung, daß man nicht am Wort hängen kann, ohne auch zugleich am Sakrament zu hängen, denn das Wort schließt das Sakrament, Leib und Blut Christi, in sich. ‚Nun stehen da Gottes Worte, die in sich begreifen und fassen den Leib Christi, daß er da sei. Darum, wie das Wort und der Glaube not ist, so ist auch der Leib, im Wort verfasset, uns not, auf daß unser Glaube recht sei und mit dem Wort sich reime, weil die beiden, Wort und Leib, nicht zu scheiden sind' (Luther, W. A. 23, S. 267) . . .

Die Ineinanderfassung von Wort und Sakrament ist nämlich geradezu als *sakramentliche Einigung* zu verstehen Das Brot, der Leib, das Wort bilden alle miteinander ‚ein sacramentlich Wesen'. ‚Darum siehe, welch ein schön, groß, wunderlich Ding es ist, wie es alles ineinander hänget und ein sacramentlich Wesen ist: Die Worte sind das erste, denn ohne die Worte wäre der Becher und Brot nichts; weiter: ohne Brot und Becher wäre der Leib und Blut Christi nicht da; ohne Leib und Blut Christi wäre das neue Testament nicht da; ohne das neue Testament wäre Vergebung der Sünden nicht da; ohne Vergebung der Sünden wäre das Leben und Seligkeit nicht da. So fassen die Worte erstlich das Brot und

den Becher zum Sakrament, Brot und Becher fassen den Leib und Blut Christi, Leib und Blut Christi fassen das neue Testament, das neue Testament fasset Vergebung der Sünden, Vergebung der Sünden fasset das ewige Leben und Seligkeit. Siehe, das alles reichen und geben uns die Worte des Abendmahls, und wir fassen's mit dem Glauben' (Luther, W. A. 26, S. 478). So ist alles ineinander gefaßt und bildet miteinander ein einheitliches sakramentliches Wesen"[5]).

In der Konsekration wird nun diese Wirkmächtigkeit des göttlichen Wortes, das sich die Elemente in seinen Dienst nimmt, konkret. Der proklamierte Befehl und die verkündigte Einsetzung Christi „schaffet, daß wir nicht einfaches Brot und Wein, sondern seinen Leib und Blut darreichen und empfangen . . . , so daß nicht unser Werk oder Sprechen, sondern der Befehl und die Anordnung Christi das Brot zum Leibe und den Wein zum Blute machet von Anfang des ersten Abendmahls bis an der Welt Ende, und durch unsern Dienst und Amt täglich dargereicht wird"[6]). Deswegen sollen die Einsetzungsworte in der Abendmahlsfeier „*öffentlich* vor der Versammlung *deutlich und klar* gesprochen oder gesungen und keinesfalls unterlassen werden"[7]). Durch solche Konsekration als Indienstnahme der Elemente durch das Wort *geschieht* etwas an ihnen. „Prolatis verbis *fieret* ex pane corpus Christi"[8]). „Verba *faciunt* panem zum Leibe Christi traditum pro nobis. Ergo non est amplius panis, sed corpus Christi hat das Brot an"[9]). „Denn sobald Christus (!) spricht: ‚Das ist mein Leib', so ist sein Leib da durchs Wort und Kraft des Heiligen Geistes"[10]).

3. Realpräsenz für den Empfang, auf Essen und Trinken hin

Läßt man sich die Gewißheit der „Realpräsenz" durch die Einsetzungsworte geben, dann darf man sie auch nur *dafür* nehmen, *wofür* allein diese Worte sie geben, nämlich zum Essen und Trinken zur Vergebung der Sünden; denn allein hierfür bewirkt Christus durch die schöpferischen Stiftungsworte die reale Gegenwart seines dahingegebenen Leibes und seines vergossenen Blutes, und nicht für irgend etwas anderes. Er bewirkt sie lediglich als Mittel und um der realen Wirkung willen, *als Speise* — und nicht etwa zum bloßen Dasein. Im Testament Christi stehen die Worte: „das ist mein Leib" nicht absolut, sondern umschlossen von dem Gebot: „Nehmet und esset!" und von der Verheißung: „der für euch gegeben ist zur Vergebung der Sünden". So haben wir allein in dieser Zielrichtung Verheißung und Gewißheit der „Realpräsenz", und nicht „an und für sich".

So wird in den Bekenntnisschriften die „Realpräsenz" niemals als statisch für sich bekannt, sondern, wie schon die bisherigen Zitate deutlich machten, immer sogleich auf das Darreichen und auf das Essen und Trinken hin. Im Kleinen Katechismus: Das Sakrament des Altars „ist der wahre Leib und Blut unseres Herrn Jesu Christi, unter dem Brot und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christus selbst eingesetzt". In der Augustana, Art. X: „De-

coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini"[11]). In der Konkordienformel (Ep. VII, 61; S. 757): „Wir glauben, lehren und bekennen, daß im hl. Abendmahl der Leib und Blut Christi wahrhaftig und wesentlich gegenwärtig seien und mit Brot und Wein wahrhaftig ausgeteilet und empfangen werden."

Das Bekenntnis zur „Realpräsenz" erscheint niemals isoliert, sondern immer in unmittelbarem Zusammenhang mit dem zum realen Empfang, und es gilt nur in Verbindung damit. Die „Realpräsenz" des dahingegebenen Leibes und des vergossenen Blutes Christi kraft der Einsetzungsworte ist eine solche nicht zum bloßen Sein, sondern zur Speise, und sie besteht nur auf Essen und Trinken hin und nicht zum Selbstzweck oder zu einem anderen Zweck[12]). So haben wir hier von der realen Präsenz Gewißheit nur in bezug auf die reale Zueignung und um deretwillen, außerhalb deren nicht. Die Einsetzungsworte selbst enthalten zugleich mit dem Wort, das die Elemente in Dienst inmmt, die Anrede an die Empfänger, sie enthalten *beides*, die Aussage und Zusage der Realpräsenz von Leib und Blut und die Zusage der am Kreuz durch Leib und Blut erworbenen Sündenvergebung. Sie haben also die doppelte Funktion einmal des Konsekrationswortes und zum anderen des Gebots- und Verheißungswortes. Darum müssen sie auch laut proklamiert werden[13]). „Das Wort . . . konstituiert und appliziert die Realpräsenz von Leib und Blut im Abendmahl; als konstituierendes Wort ermöglicht es das leibliche, als applizierendes das geistliche Essen"[14]). Und beides liegt hier ganz ineinander.

Zwar besteht die „Realpräsenz" keinesfalls *kraft* des gläubigen Empfanges oder nur *in* dem gläubigen Empfang, jedoch sie besteht nur *für* den Empfang und *auf* ihn *hin*, und nicht davon losgelöst. Sie ist Realpräsenz des Gnaden*mittels* auf reale Wirkung hin. So dürfen wir nach ihr nicht an und für sich fragen, sondern nur im Zuge der verheißenden Real*wirkung* und um derer willen. Es handelt sich um dienstbezogene und wirkenwollende Realpräsenz. Das Stiftungswort will durch die Indienstnahme von Brot und Wein zur „sakramentlichen Vereinigung" mit Christi dahingegebenem Leib und seinem vergossenen Blut etwas *wirken*, und nicht bloß ein Sein setzen. Wir müssen die *Bewegung* des wirken wollenden Wortes auf etwas hin beachten. Christi leibliche Gegenwart im Abendmahl „schließt die Austeilung und Darreichung von Brot und Wein als seinen Befehl ein: Nehmet! Esset! Trinket! Er ist nicht nur unter Brot und Wein real präsent, sondern handelt mit der Gemeinde real, indem er sich ihnen mit seinem Leibe und Blute zur Gabe schenkt. Er ist nach Luthers drastischem Ausdruck ‚Koch und Kellner, Speise und Trank zugleich'. Für diese Verbindung von Realpräsenz und Realhandeln Christi im heiligen Abendmahl ist die enge Zusammenordnung von Rezitation der Einsetzungsworte und Kommunion in Luthers Deutscher Messe der zutreffende Ausdruck . . . , daß die Konsekration der Elemente durch die Rezitation der Einsetzungsworte immer die Austeilung der konsekrierten Elemente einschließt"[15]).

So haben wir auch nur in der Richtung dieser Bewegung des Stiftungswortes auf Austeilung und Empfang hin wirkliche Gewißheit von der „Realpräsenz"; außerhalb dieser Zielrichtung gibt es für uns keine Gewißheit, Verheißung und Vollmacht. So dürfen wir auch unsere Fragen bezüglich der „Realpräsenz" nur in der „Perspektive" auf Essen und Trinken hin stellen und nicht isoliert fragen, was da *ist*, sondern müssen zugleich damit fragen, was *dadurch geschehen* will. Es kommt nicht nur darauf an, was in der Konsekration an den Elementen geschieht, sondern was durch das *Sakrament* (= die von dem Wort in Dienst genommenen Elemente) an den Menschen geschieht, die es empfangen. Um der *Realität* dieses Geschehens willen müssen wir auch mit Ernst nach dem fragen, was an den Elementen geschieht, jedoch nicht losgelöst davon. Eben um der realen Wirkung willen trat Luther so leidenschaftlich für das Bekenntnis zur „Realpräsenz" ein.

So ist die Konsekration wohl der konstitutive Faktor für die „Realpräsenz", der sie *auslöst*, aber sie ist hier noch nicht alles. Durch die in der Proklamation der Einsetzungsworte aktualisierte Stiftung wird das Handeln Christi im Sakrament ausgelöst, aber es ist hier noch nicht zum Ziele gekommen; es zielt auf Essen und Trinken hin. Nicht die konsekrierten Elemente sind hier das Sakrament, vielmehr die *ganze Handlung* von der Konsekration an über die Austeilung bis zum Essen und Trinken hin. Die Konsekration ist der *Anfang* der sakramentalen Indienstnahme von Brot und Wein durch das wirkende Wort; aber dieser Dienst will nun *ausgerichtet* werden, und nur im Blick auf die Ausrichtung dieses Dienstes dürfen wir der „Realpräsenz" gewiß sein. Wir können also die „Realpräsenz" nicht erschöpfend nur von der isolierten Konsekration her betrachten und danach einen Punkt setzen, sondern wir müssen sie immer auch in bezug auf Essen und Trinken hin betrachten, wofür allein sie da sein will. Sie ist nicht statische, sondern *wirkende Realpräsenz*, die vom einen (der Konsekration) her auf das andere (das Essen und Trinken) hin geht, und nur in diesem „Bogen" haben wir Gewißheit und Vollmacht in bezug auf sie. Die Konsekration als die Indienstnahme von Brot und Wein durch das wirkende Wort ist bloß die Bereitung des Mittels, also nur die eine „Hälfte" des Sakraments, die isoliert für sich keine Verheißung hat; für sich allein wäre sie wie ein leerer Brückenpfeiler, der in der Luft endigt. Nein, die durch die Konsekration konstituierte „Realpräsenz" ist für sich allein noch offen auf etwas hin; sie drängt auf Wirken hin und ist nur darin erfüllt.

4. Realpräsenz nur „in usu"

Wir dürfen also nur im Blick auf jenen „Bogen" nach der „Realpräsenz" fragen, und nicht im Blick auf den einen oder anderen isolierten „Pfeiler". „Würde man nun fragen, ob in, mit und unter Brot und Wein die *Anwesenheit* oder die *Darreichung* von Christi Leib und Blut, ob die *Substanz* des Leibes und Blutes

oder das *Ereignis* der Nießung von Leib und Blut das Interesse der lutherischen Abendmahlslehre ist, so wäre diese Frage falsch gestellt. Trotz der Akzentverschiebungen, die hier möglich sind, steht fest, daß in der Definition des Abendmahles *Zugegensein und Dargereicht- und Genommenwerden,* ‚adesse *und* exhiberi' (Apol. X) *unlösbar zusammengehören*"[16]). Und darin bestand Luthers Reformation der Abendmahlsfeier, daß er diese beiden „Pfeiler", die je göttliches Mandat und Verheißung haben, aus allem, was sich traditionell daran gerankt hatte, klar heraushob und sie möglichst nahe zusammenrückte[17]), daß sich nicht mehr viel dazwischen schöbe und den „Bogen" zerdehnte, und damit auch falsche wißbegierige Fragen, die sich noch dazwischenschieben wollen, abgeschnitten würden.

Daß das Sakrament des heiligen Abendmahles sich als „Bogen" von dem einen zum anderen „Pfeiler" spannt und *dazwischen* sein eigentliches Wesen hat, so daß wir *nur im Blick auf dieses Ganze* Recht und Gewißheit haben, von „Realpräsenz" des Leibes und Blutes Christi in Brot und Wein zu sprechen, das meint die Konkordienformel, wenn sie im VII. Artikel sagt, daß die „Realpräsenz" nur „in usu" (im Gebrauch) und nicht „extra usum" gelte: „Wenn man die Stiftung Christi nicht hält, wie er es geordnet hat, ist es kein Sakrament"[18]). Dabei wird gleich definiert, was hier „usus"heißt: „Und heißet allhie ‚usus' oder ‚actio' . . . vornehmlich nicht den Glauben, auch nicht allein die mündliche Nießung, sondern die *ganze* äußerliche, sichtbare, von Christo angeordnete *Handlung* des Abendmahls: die Consecration oder Worte der Einsetzung, die Austeilung und der Empfang oder mündliche Nießung des gesegneten Brotes und Weins, Leibes und Blutes Christi, außer *welchem* Gebrauch, wenn (etwa) das Brot in der papistischen Messe nicht ausgeteilet, sondern aufgeopfert oder eingeschlossen, umhergetragen oder (bloß) zur Anbetung hingestellt wird (usw.), ist es für kein Sakrament zu halten"[19]). Dabei verweist die Konkordienformel auf die Aussage Luthers: „Wir behaupten fest gewiß, wo nicht essende und trinkende Menschen da sind, nach der Einsetzung Christi, daß da nichts anderes als Brot und Wein da sei, wenn man auch die (Einsetzungs-) Worte tausendmal hersagen sollte"[20]). Auch Graß betont: „Alles, was extra institutionem Christi liegt, ist kein Sakrament. Zur Ordnung Christi gehören unbedingt die distributio und die sumptio der Kommunikanten, so daß da, wo keine Distribution und Sumption stattfinden, auch Leib und Blut nicht gegenwärtig sind"[21]). Die Konsekration schafft also nicht einen Eigenwert, sondern das, was sie bewirkt, gilt nur auf den Vollzug hin, zu dem kraft der Stiftung Christi allein konsekriert wird, und außer dem wir keine Gewißheit und Vollmacht in bezug auf „Realpräsenz" haben.

Allerdings bedeutet „usus" hier nicht die ausschließliche Konzentration auf den Akt des gläubigen Empfanges, so daß die Realpräsenz *nur in* diesem oder gar *kraft* dessen bestände! Scharf wendet sich die Konkordienformel gegen die Spiritualisten und Aktualisten, welche die Regel „Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum"[22]) „zur Verleugnung der wahren,

wesentlichen Gegenwärtigkeit und mündlichen Nießung des Leibes Christi, die allhie auf Erden von beiden, Gläubigen und Ungläubigen geschieht, verkehren und auf den usum fidei, d. i. auf den geistlichen und innerlichen Gebrauch des Glaubens (allein) deuten, als wäre es den Ungläubigen kein Sakrament und geschehe die Nießung des Leibes Christi allein geistlich durch den Glauben, oder als machte der Glaube den Leib Christi im heiligen Abendmahl gegenwärtig"[23]). Die „Realpräsenz" besteht nicht *im* Glauben oder *kraft* des Glaubens, sondern sie besteht kraft des Wortes *für* den Glauben und *auf* Glauben *hin;* sie gründet also außerhalb des Glaubens und ist dem Menschen vorgeordnet. Sie kommt an ihn heran und ruft seinen Glauben, daß dieser sich an diesen „archimedischen Punkt" außer ihm klammere und dadurch über sich selbst hinausgehoben werde.

Wie wir uns vorher gegen einen bloßen „Objektivismus" in bezug auf die „Realpräsenz" wenden mußten, so nun gegen einen bloßen „Aktualismus" und „Fideismus". Wir dürfen hier nicht Substantialität und Aktualität so oder so auseinanderreißen, sondern müssen beide so zusammen sehen, wie sie *beide miteinander* durch das *Wort* gesetzt und ermöglicht sind: Die durch das Wort hier gesetzte Substantialität gilt auf Aktualität hin, und die echte Aktualität ruht hier auf dieser Substantialität auf und zehrt von ihr. Wenn wir vorhin sagten, die durch die Proklamation der Stiftungsworte konstituierte „Realpräsenz" gelte nicht statisch an und für sich oder zu diesem oder jenem Behufe, sondern allein auf Essen und Trinken hin, so müssen wir jetzt betonen, daß sie dafür auch *wirklich gilt!* Darum behält die Konsekration, wenn wir sie auch nicht aus dem Ganzen isolieren und die „Realpräsenz" *nur* von ihr her betrachten dürfen, innerhalb des Ganzen doch ihre besondere, unentbehrliche, konstitutive Würde. Wir dürfen auch die Sumption nicht einseitig aus dem Ganzen herausisolieren und die „Realpräsenz" *nur* im Blick auf sie sehen; die „Realpräsenz" besteht vielmehr *unabhängig* von der Sumption *für* diese.

So können wir nur sagen: Auf Grund der Konsekration für die Sumption, von der Konsekration an bis hin zur Sumption besteht mit Gewißheit „Realpräsenz". Wir können diese nicht auf ein Moment oder einen Punkt fixieren, sie besteht vielmehr innerhalb einer *Handlung,* von der wir nur den Grund- und Zielpunkt, den Anfangs- und Endpunkt, das „unde" und das „quo" bezeichnen können. Weiter kommen wir hier nicht. Wir können weder noch genauer in diesen „Bogen" hineinfragen, noch können wir ihn über den durch die Stiftungsworte gesetzten „terminus ad quem" hinaus noch weiter ausdehnen. Da wir weder für eine nähere Differenzierung innerhalb der durch die Stiftungsworte gesetzten und umschlossenen ganzen Handlung noch für eine Verlängerung über sie hinaus klare Gewißheit durch das Wort haben, so können wir für das eine wie für das andere keine dogmatischen Bestimmungen mehr geben, sondern wir können hier nur noch Zeichen der Ehrerbietung und der Absicherung aufrichten. In diesem Sinne ist das bekannte Verhalten Luthers zu den konsekrierten Elementen vor und nach dem Gebrauch zu ver-

stehen. Es ist ehrerbietige Gebärde vor dem leibhaftigen Geheimnis und auch noch vor den Gefäßen des Heiligen; aber es kann und soll daraus kein „dogmatisches Kapital geschlagen" werden.

Es war der Fehler des Rostocker lutherischen Pfarrers *Saliger* in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts (vgl. Graß, S. 116 ff.), daß er auf die Frage, ob nach der Konsekration auch vor der Austeilung und außer dem Gebrauch vollgültige „Realpräsenz" vorhanden sei, eine dogmatisch definitive Antwort haben wollte. „Trüge es sich zu, daß nach Rezitation der Worte der Einsetzung ... eine Feuersbrunst oder ein anderer Tumult entstünde, ehe jemand zum Tisch des Herrn gekommen wäre, und so durch diesen Zufall die heilige Handlung verhindert würde, so fragt sich's, ob kraft der geschehenen Rezitation der Leib Christi auf eine geheime Weise mit dem Brot vereinigt sei, auch außerhalb des Gebrauchs des Brotes, der im Essen besteht und unvermutet gehindert würde." Diese Frage, die auf den Grenzfall reflektiert, um ein Prinzip herauszuschlagen, ist abzuweisen. Aus welchem Interesse wird sie denn gestellt? Sie zerstört hier das eigentliche Geheimnis und will es objektiv vergegenständlichen und rationalisieren. Cui bono?

Diejenigen, die Saliger dann ablehnten, zuletzt die Konkordienformel (VII, 83 ff.; S. 1000 f.), lehnten vor allem seine Fragestellung ab. Alle lutherischen Gegner Saligers wiesen *auch* ab, daß „Realpräsenz" *nur* im Moment der Sumption sei. Sie glaubten, wie auch Luther (Graß, S. 115 f.), wohl an „Realpräsenz" auch vor und nach dem Empfang, aber sie wollten hierüber keine *Lehre* mehr. Mit der Regel „non extra usum = totam actionem" zieht die Konkordienformel unserem Weiterfragen und noch-genauer-wissen-Wollen die Grenze.

Außerhalb des durch das Stiftungswort selbst gezogenen Kreises, in dem wir Klarheit und Gewißheit haben dürfen, gibt es hier für uns nur noch die ehrerbietige Gebärde. Und alles das, was hier unserem praktischen Verhalten noch geboten ist (unsere Haltung zwischen Konsekration und Empfang, die Behandlung der Elemente nach der Feier usw.), darf jedenfalls nicht aus rationaler Wißbegierde kommen oder im Dienste von Absichten stehen, für die wir durch die Einsetzung des heiligen Abendmahls keine Vollmacht haben, sondern es darf nur aus dem Anliegen der Ehrerbietung vor dieser heilhaften Gabe und der Hilfe zu ihrem rechten Empfang kommen.

5. Zur Behandlung der konsekrierten Elemente

Das grundsätzlich Ausgeführte möge zum Schluß durch einige Hinweise mehr praktischer Natur noch etwas verdeutlicht werden.

1. Wie behandeln wir die konsekrierten Elemente *vor* dem Empfang? Hierauf muß die erste und Hauptantwort lauten: Wir reichen sie dar zum Essen und Trinken; wir nahen uns ihnen eilig mit frommer Begierde zum Empfang! *Hiervon* muß alles übrige in unserem Verhalten bestimmt sein. Besteht denn zwischen Konsekration und Empfang schon „Realpräsenz"? Ja, aber *offene, wartende,* zum Gebrauch hindrängende und uns zum Empfang antreibende, „Realpräsenz" des *Mittels,* das gebraucht, und der *Speise,* die genossen werden will — nicht isoliert und statisch in sich erfüllte. An die „Realpräsenz" in den konsekrierten Elementen glauben, heißt: sich zu ihrem Empfange drän-

gen. Wozu wollte man sie denn — und sei es in Gedanken — unabhängig davon haben? — Soll man die konsekrierten Elemente vor dem Gebrauch hochhalten („Elevation") und ihnen Ehrerbietung erweisen („Adoration")? Warum nicht? Dies ist jedenfalls angemessener als eine betont profan tuende ehrfurchtslose Haltung. Aber der Sinn solcher „Elevation" und „Adoration" soll Ausdruck des staunenden Bekenntnisses zum wunderhaften Reichtum dieser Gabe und des ehrfürchtigen, demütigen und heilsverlangenden Dankes für sie sein, *um* sie dann zu *nehmen;* also nicht Anbetung eines statischen übernatürlichen *Seins* („Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er *diene* und *gebe* sein Leben zur Erlösung"), sondern Ehrerbietung *der* Gabe gegenüber, durch die man sich dienen läßt! (So ehren wir ja auch das Bibelbuch, *durch* das, wenn es ge*braucht* wird, Gottes Heiliger Geist zu uns kommen will!) Die besonders ehrerbietige Haltung im Abendmahl von der Proklamation der Stiftungsworte an bringt zum Ausdruck, daß *von hier an* das Geheimnis der „Realpräsenz" des dahingegebenen Leibes Christi und seines vergossenen Blutes wartend und ziehend vor uns steht.

2. Wie behandeln wir die konsekrierten und nicht verbrauchten Elemente *nach* dem Empfang? Hier, meine ich, sollten wir nicht in erster Linie auf die übriggebliebenen *Elemente* blicken und fragen, was mit *denen* zu geschehen habe, sondern in erster Linie sollten wir auf *die* blicken, die das Sakrament empfangen haben, und fragen, was an denen geschehen ist! Die sofortige Umwendung der Fragestellung könnte hier Ausdruck einer bedenklichen Verdrehung im Fragesteller sein! Jedenfalls muß die erste und Hauptfrage „nach dem Gebrauch" die nach denen sein, die hier empfangen haben, und nicht nach dem, was nicht empfangen worden ist. — Aber wie ist es denn nun mit den Elementen, über denen die schöpferischen Einsetzungsworte gesprochen worden sind, und die nicht gebraucht wurden; gilt hier noch „Realpräsenz"? Da wir klare, eindeutige Gewißheit der „Realpräsenz" nur zum Gebrauch haben, können wir diese Frage nicht eindeutig mit ja beantworten. Ich wage allerdings auch nicht, sie eindeutig mit nein zu beantworten, da diese Elemente immerhin durch das wirkende Wort für den Empfang des dahingegebenen Leibes Christi und seines vergossenen Blutes zur Vergebung der Sünden in Dienst genommen waren, uns als Gefäß und Mittel gedient haben. So ehre ich noch die Gefäße um des köstlichen Schatzes willen, der sich durch sie geben wollte. Ich könnte sie jedenfalls nicht mehr irgendwie profanisieren und unehrerbietig behandeln.

Man kann die obige Frage allenfalls *interimistisch* mit ja beantworten: daß auf *späteren* Gebrauch hin in bezug auf die übrig gebliebenen Elemente von „Realpräsenz" die Rede sein könnte, so daß man sie bis dahin würdig aufbewahrt[24]). Aber bei späterem Gebrauch sollten doch die Einsetzungsworte auf jeden Fall noch einmal über ihnen gesprochen werden; man kann diese, die „neben dem leiblichen Essen und Trinken das Hauptstück in diesem Sakrament" sind[25]), ja nicht oft genug proklamieren!

Am besten ist es, die Frage nach der „Realpräsenz" in den übrig gebliebenen Elementen dadurch abzuschneiden, daß man eben gar nichts übrig läßt, indem man entweder alles verzehrt oder aber die „reliquiae sacramenti" in würdiger Weise vernichtet. Das ist auch Luthers Rat in dieser Frage gewesen[26]). Im ganzen kennt Luther in der Frage nach der „Realpräsenz" in den „reliquiae sacramenti" keine dogmatische Bestimmung mehr, wohl aber die ehrerbietige Gebärde. Wenn wir in dieser Frage auch keine eindeutige Gewißheit haben, so bleiben wir hier doch hart an dem heilhaften Geheimnis der „Realpräsenz", und wir sollten mit dem bis ins Wortlose gehenden Bekenntnis, in dem wir es anerkennen und dankbar ehren, eher zu weit gehen, als daß wir es durch betont profanisierendes Verhalten faktisch verkürzen, abschwächen oder leugnen, zumal heute, wo die Gefahr schnöder Profanisierung zweifellos größer und ernster ist als die des Aberglaubens.

Anmerkungen: [1]) Zitiert nach der Ausgabe von 1952. — [2]) *H. Graß*, Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin, 2. Aufl., Gütersloh 1954, S. 88 f. — [3]) Graß a. a. O. S. 89. Vgl. dazu *Th. Knolle*, Luthers Reform der Abendmahlsfeier, in: Schrift und Bekenntnis, Festschrift für Schöffel, Hamburg 1950, S. 96 f. — [4]) Vgl. dazu *E. Sommerlath*, Der Sinn des Abendmahls nach Luthers Gedanken, Leipzig 1930, S. 111 ff.: „Die schöpferische Kraft des Wortes". — [5]) Sommerlath a. a. O. S. 118 f. — Vgl. noch *E. Ellwein*, Die göttliche Wirklichkeit des Sakraments, Bek. luth. Kirche, H. 8, Neuendettelsau, 1951, S. 8 ff., 13 ff., 18 f. — [6]) Konkordienformel S. D. VII, 77; S. 999. — [7]) Ebenda 79; S. 999 f.. — [8]) „Durch die verkündigten Worte *wird* aus dem Brot der Leib Christi"; Luther, W. A. 39/I, S. 167. — [9]) „Die Worte *machen* das Brot zum Leibe Christi, der für uns dahingegeben ist. Es ist also nicht mehr Brot, sondern der Leib Christi hat das Brot an", W. A. 30/I. — [10]) W. A. 19, S. 491. — [11]) „Vom Abendmahl des Herrn wird also gelehrt, daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brots und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei und da ausgeteilt und genommen wird." Vgl. auch Gr. Katechismus V, 8 (S. 709). — [12]) Vgl. *R. Prenter*, Die Realpräsenz als Mitte des christlichen Gottesdienstes. Gedenkschrift für Elert, Berlin 1953, S. 307 ff. — [13]) Graß, a. a. O. S. 96. — [14]) Ebenda, S. 101. — [15]) Knolle, a. a. O., S. 97 f. — [16]) *E. Schlink*, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, 2. Aufl., München 1946, S. 240. — [17]) Nach Knolle a. a. O. — [18]) S. D. VII, 85; S. 1001. — [19]) § 86 f., S. 1001. — [20]) W. A. 30/II, S. 254. Vgl. S. D. VII, 83 f. (S. 1000). — [21]) a. a. O. S. 115. — [22]) „Nichts hat den Charakter eines Sakramentes außerhalb des von Christus angeordneten Gebrauchs." — [23]) § 88, S. 1001 f. — [24]) Auch das Tridentinum sagt Sess. XIII, Cap. 5 (Denzinger 878), daß das Sakrament der Eucharistie von Christus zu dem Endzweck: *„ut sumatur"*, eingesetzt worden sei, nur wird dieser stiftungsgemäße Endzweck im römisch-katholischen Kultus meist lange hinausgeschoben, so daß sich allerlei andere Zwecke, für die wir keine Vollmacht haben, dazwischen schieben. — [25]) Kl. Katechismus, V, 4. — [26]) Vgl. Graß, a. a. O., S. 118 ff.

HEINZ RENKEWITZ

Die Bruderschaft von Iona

Ein evangelisches Kloster auf einer schottischen Insel

Vor fast 1400 Jahren ist Columba auf der Felsen-Insel Iona gelandet, mit der Absicht, den keltischen Bewohnern das Evangelium zu bringen. Ausgrabungen lassen deutlich erkennen, wie primitiv die iroschottischen Mönche ihre schwere Arbeit in diesem Zentrum der Druiden beginnen mußten. Eine im Oval errichtete Steinmauer umschloß einen mäßig großen Raum. Die eine Hälfte diente dem Gottesdienst, die andere als Wohnraum für einen Mönch, der hier seine Besucher empfing. Nicht weit von dieser Behausung stehen noch heute hochaufgerichtete Granitblöcke — eine uralte heidnische Opferstätte. Die Steinhütte war mit Zweigen und Torf abgedeckt. Anderes Baumaterial gab es nicht. Der Überlieferung nach benutzte Columba Steine als Lagerstatt und Kopfkissen.

Die Mönche verbanden harte Pionierarbeit und gottesdienstliches Leben. Die umliegenden Inseln wurden je nach dem Grad der Fruchtbarkeit zur Viehzucht oder zum Getreidebau genutzt. So führten die Mönche keineswegs ein beschauliches Leben. Oft mußten sie harte Angriffe bestehen. Die Wikinger kamen als Eroberer, besetzten die am Rande des Atlantik gelegene Insel und erschlugen die Boten des Evangeliums, die ihnen freundlich entgegengetreten waren.

Vor der Abtei von Iona steht noch heute ein hohes Steinkreuz mit alten keltischen Ornamenten und dem Bildnis des heiligen Martin von Tours. Dies Kreuz zeigt die Verbindung des irischen Mönchtums mit der fränkischen Kirche des frühen Mittelalters. Gleichsam als Gegengabe empfingen die Länder des europäischen Kontinents von jenen Mönchen die christliche Botschaft von neuem mit lang fortwirkender missionarischer Kraft: die Klöster Luxeuil, St. Gallen, Corbie und Korvey sind dafür Zeugen.

Kein Besucher Ionas wird sich dem Eindruck der großartigen und herben Natur dieser kleinen Insel der Hebriden entziehen können, wenn er sie endlich nach etwa sechzehnstündiger Fahrt von London zur Westküste Schottlands erreicht hat. Granitenes Gestein wechselt mit sumpfigen Wiesenflächen, auf denen Schafe und Kühe mehr Nahrung finden als auf der benachbarten großen Insel Mull, deren Berge sich bis zu einer Höhe von tausend Metern erheben. Zum Ozean hin besitzt Iona einige leichter zugängliche Buchten. In einer von ihnen ist Columba mit seinen Jüngern an Land gegangen.

Sommergäste, noch mehr Touristen unternehmen einen Tagesausflug von dem kleinen Hafen Oban aus, um die Insel zu besuchen. Im Winter, wenn

Stürme den Verkehr mit dem Fährboot unmöglich machen, ist sie nur schwer zu erreichen. Aber selbst an diesem entlegenen Ort sind die Probleme unserer Zeit zu spüren. Die jungen Leute müssen ihre Arbeit auf dem Festland suchen.

Auf der Ostseite des Eilands steht die Abtei mit ihrem wuchtigen, viereckigen Turm, der die Jahrhunderte überdauerte. Die jetzige Gestalt des Bauwerks stammt in den Grundzügen aus dem 11. und 12. Jahrhundert. Seit der Reformation verfiel die Abtei, ebenso das Nonnenkloster, das noch heute in Trümmern liegt. Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts schenkte der damalige Besitzer, der Herzog von Argyll, die Abtei der Kirche von Schottland mit dem Wunsche, daß sie wieder aufgebaut würde. Die durch öffentliche Subskription zusammengebrachten Mittel reichten nur dazu, das Kirchengebäude wiederherzustellen. Das Innere der Basilika läßt noch die verschiedenen Stile erkennen. Bis zur Höhe der flachen Decke sind die Mauern kunstvoll aus Feldsteinen verschiedenster Größe aufgeführt.

Noch war dieser Platz nur eine historische Sehenswürdigkeit, berühmt vor allem in den Lehrbüchern der Kirchengeschichte. Selten ist es so gelungen, die Arbeit auf dem Boden alter Tradition wieder aufzunehmen, wie dies nun in Iona geschah.

Die neue Gemeinschaft

In einer Zeit wirtschaftlicher Depression waren Industriearbeiter in Schottland froh, wenn sie am Tag eine Tasse Tee und zwei Scheiben Brot hatten. *George MacLeod* sah diese Not. Es erschien ihm sinnlos, in der bisherigen Weise den kirchlichen Dienst fortzusetzen, während Menschen hungerten. Er legte sein Pfarramt in dem Industriebezirk Goban bei Glasgow nieder und schloß sich mit einer Gruppe junger Geistlicher und Handwerker zusammen, die gemeinsam nach einem neuen Anfang suchten. Sie wollten körperliche Arbeit und geistlichen Dienst miteinander verbinden und wenn möglich ein neues Gemeinschaftsleben gestalten.

Überraschend ist der Entschluß, beides nicht in Glasgow zu versuchen, sondern an diesen entlegenen Platz am Ende der Zivilisation zu gehen. MacLeod und seine Männer wollten Verbindung mit dem Ursprung der schottischen Kirche gewinnen und bei dem Aufbau der Gemeinschaft nicht durch die Zerstreuungen unserer Zeit gehindert werden. So gingen sie daran, das noch in Trümmern liegende Kloster durch ihrer Hände Arbeit wiederaufzubauen.

Seit MacLeod im Jahr 1938 diesen Schritt tat, ist die Gemeinschaft von Iona auf etwa 110 Voll-Mitglieder, 700 angeschlossene Mitglieder und 7000 Freunde angewachsen. Wer sich der Bruderschaft ganz anschließen will, muß während der Sommerzeit drei Monate lang das Gemeinschaftsleben auf der Insel teilen. Was ihm an der Probezeit von zwei Jahren noch fehlt, verbringt

er oft in einem Pfarramt der schottischen Kirche im Vikarsdienst, zum Nutzen der Gemeinde und zur eigenen Erprobung. Die Voll-Mitglieder sind in der Mehrzahl Geistliche, denen die Handwerker jedoch mit den gleichen Rechten zur Seite stehen. Es ist schön, bei den gemeinsamen Mahlzeiten im Refektorium neben ihnen zu sitzen und sie von ihrer Arbeit erzählen zu hören.

Die gleiche Tracht ist ein starker Ausdruck für das gemeinsame Werk: der dunkle Anzug, das dunkelblaue Hemd mit dem gleichfarbigen Schlips wird meist am Abend getragen, während zum Morgengebet die Brüder bereits in ihrer Arbeitskleidung erscheinen und ihre Sitze im Chorgestühl der Abtei einnehmen. Ein Zwang wird aber nicht ausgeübt, und manche Brüder tragen zuweilen auch den Schottenrock.

Einige Handwerker verbringen das ganze Jahr in der Abtei. Von den geistlichen Brüdern dagegen lebt nur im Sommer eine größere Zahl in dem Kloster, das inzwischen fast ganz wiederhergestellt ist (bloß am Kreuzgang wird noch gearbeitet). In den Wintermonaten ist das Gemeinschaftshaus in Glasgow das Zentrum der Bruderschaft. Die Mehrzahl der Brüder befindet sich in einem Dienst in Großbritannien oder in einem anderen Land des Commonwealth. So gehört die Stabilität des Ortes, die sonst ein Kennzeichen des Klosters ist, nicht zu den Prinzipien der neuen Gemeinschaft. Sie folgt damit den Überlieferungen des iroschottischen Mönchtums.

In den zwanzig Jahren ihres gemeinsamen Lebens haben sich die Brüder auch eine *Regel* geschaffen. Sie ist nicht starr, sondern wird in den Beratungen ständig überprüft. Zur Regel gehören zu allererst das tägliche Gebet und die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift — an jedem Tag mindestens während einer halben Stunde. Den passenden Zeitpunkt dafür kann jeder Bruder nach der eigenen Situation bestimmen. Über seine Erfahrungen dabei berichtet er regelmäßig an die Gemeinschaft. In der Abtei ist eine Seitenkapelle für stilles Gebet und persönliche Andacht eingerichtet, die auch von den Besuchern gern benutzt wird.

Jeder Bruder verpflichtet sich weiter zum verantwortlichen Gebrauch seiner Zeit, was nicht bedeutet, „daß wir ununterbrochen tätig sein sollen, sondern daß wir unsere Zeit zu wichtigen Dingen und in einem rechten Verhältnis benutzen" („What is the Iona Community?" S. 11). Aus dem Zusammenleben der Handwerker und Geistlichen hatte sich nämlich ergeben, daß recht verschiedene Vorstellungen darüber herrschten, was es bedeute, „tätig" zu sein. Die Lösung konnte nur darin gefunden werden, daß weitgehend an die Verantwortung des einzelnen appelliert wird.

Etwas anders liegt es beim dritten Bereich der gemeinsamen Regel: dem Gebrauch des Geldes. Angesichts der Tatsache, daß unser gesamtes Leben in so starkem Maße mit wirtschaftlichen Gegebenheiten verflochten ist, strebten die Begründer der Gemeinschaft nach einem neuen Verhalten. Anfangs wurde versucht, allen Mitgliedern den Lebensunterhalt und ein jährliches Taschengeld von fünfzig englischen Pfund zu geben. Aber das erwies sich

bald als undurchführbar, da für die Handwerker Schwierigkeiten mit ihren Gewerkschaften entstanden. Jetzt gibt jedes Mitglied 5 Prozent seines „verfügbaren Einkommens" in eine gemeinsame Kasse, über deren Einkünfte die Gemeinschaft als Ganze entscheidet. Keineswegs bietet diese „ökonomische Disziplin" dem einzelnen Bruder wirtschaftliche Sicherheit unter Verzicht auf persönliches Eigentum. In der Verwendung der übrigen 95 Prozent liege vielmehr, so betont man, sein bedeutsames wirtschaftliches Zeugnis.

Da das gemeinsame Leben nur einem Teil der Mitglieder möglich ist, erhalten die Zusammenkünfte umso mehr Gewicht. Jeder soll an der Jahresversammlung im Juni auf Iona und an den monatlichen Zusammenkünften im Winter in Glasgow und an anderen Orten teilnehmen — nach Möglichkeit. Denn im Januar 1957 z. B. befanden sich von den 110 Mitgliedern 59 in schottischen Gemeinden, zwei in England und Irland, zehn in Erziehungs- und Studentenarbeit, sieben als Handwerker auf Iona, vier in der Industrie auf dem Festland, sechs im Hauptquartier und zwanzig in Arbeit in Übersee.

Das innere Zentrum

Die Gemeinschaft wird nicht in erster Linie durch die Regel zusammengehalten. Das *gottesdienstliche Leben* in der Abtei ist das innere Zentrum für allen Dienst, den die Brüder erfüllen, wo es auch sein mag. „Wo der Herr nicht das Haus baut, so arbeiten umsonst, die daran bauen" — jeder Werktag beginnt mit diesem Ruf im Morgengebet. So wird auch die Handarbeit ganz praktisch in den Gottesdienst hineingenommen. Das in anderen Klöstern übliche Stundengebet wurde auf Iona nicht eingeführt; erst am Abend um 9 Uhr kommt die Gemeinschaft mit Besuchern, Feriengästen und Dorfbewohnern wieder in der Kirche zusammen.

Das Heft, das die liturgischen Formulare enthält, bietet ausgezeichnete Hinweise auf die Bedeutung der einzelnen gottesdienstlichen Handlungen. Die biblischen Texte werden in moderner Übersetzung gelesen, damit besser auf das Wort gehört werde. Und warum soll das Bibelwort nicht auch einmal draußen gelesen werden, z. B. bei der sogenannten „Pilgerfahrt" zu sieben verschiedenen Stellen der Insel, an denen jeweils eine kurze Andacht mit Bibellesung, Gebet und Gesang gehalten wird? Junge Menschen aus den Jugendlagern beteiligen sich daran mit sichtbarer Freude, während sie wahrscheinlich zu Haus den Besuch von sieben, wenn auch nur kurzen Gottesdiensten an einem Tag entschieden ablehnen würden.

Die Brüdergemeinschaft von Iona besitzt ihr stärkstes Band in der Fürbitte, die jeden Morgen geübt wird. Die Zahl der Vollmitglieder ist zu groß, als daß jeder täglich namentlich genannt werden könnte. Sie werden deshalb in verschiedene Gruppen eingeteilt, und jeder Gruppe wird an einem bestimmten Morgen fürbittend gedacht. So wird z. B. an einem Tag für alle gebetet,

Iona · Die Abtei

Sankt Martinskreuz · 10. Jahrhundert

Iona · Marmorbrüche

Iona · Alte Mönchszelle

die in der Industrie des Heimatlandes arbeiten, am nächsten Tag für die unter Studenten und im Erziehungsdienst Tätigen, am dritten Tag für Brüder, die als Geistliche oder Handwerker in Nyassa, Südafrika, Nigeria, Neuseeland oder wo es sonst in der Welt sein mag, arbeiten. In der Tat: hier hat eine missionarische Gemeinschaft neu begonnen. Hier ist es Wirklichkeit geworden, daß die „missionarische Dimension" zu jeder christlichen Gemeinde gehört und nicht bloß diejenigen angeht, die den „Heiden" in fernen Ländern das Evangelium bringen wollen.

An einigen Tagen sind die Abendgottesdienste besonderen Aufgaben gewidmet. Am Donnerstag wird ein „act of belief" — Stunde des Bekenntnisses — gehalten. Alle, die den Wunsch haben, ihre „Jüngerschaft" zu erneuern oder sich für den Dienst Christi zu verpflichten, werden aufgefordert, aus der Gemeinde in den Chor vor den großen Abendmahlstisch zu kommen. Die ganze Gemeinde spricht das Glaubensbekenntnis; Sündenbekenntnis und Zusage der Vergebung folgen. Darauf geht der Geistliche durch die Reihen der vor dem Abendmahlstisch Knienden, legt jedem die Hand auf die Schulter und spricht Worte der Heiligen Schrift. In ihnen ergehen die Verheißungen und die Einladung Christi und der Ruf in seine Nachfolge an jeden einzelnen.

In diesem Gottesdienst fehlt alles Drängende oder Emotionale. Das gilt erst recht von den sogenannten Heilungs-Gottesdiensten. MacLeod ist davon überzeugt, daß die christliche Gemeinde die Inkarnation und die Worte des Herrn und der Apostel auch darin ernstzunehmen habe, daß wir um die Heilung von Kranken bitten dürfen. Nicht als ob ein Geistlicher aus eigenen Kräften Heilungen vollziehen könne, sondern in dem Sinne, daß Jesu heilende Macht für bestimmte Menschen erbeten wird. Nach dem Lobpreis und der sehr konkreten Bitte um Vergebung wird der Segen Christi für alle Ärzte, Krankenschwestern, Hospitäler, Kliniken usw. erfleht. Die Namen — meist nur Vornamen — derer, die um besondere Fürbitte gebeten haben, werden genannt und zugleich auch die Krankheit, an der sie leiden. Dann werden alle Anwesenden, die eine Auflegung der Hände nach Jakobus 5 wünschen, aufgefordert, vor den Abendmahlstisch zu kommen. Sie knien nieder. Der Geistliche und zwei weitere Glieder der Gemeinde legen ihnen die Hand aufs Haupt. Mit gleicher Zuversicht, mit der die Vergebung der Sünden erbeten wurde, wird jetzt um die heilende Kraft Christi gebetet. —

Die Feier des heiligen Abendmahls hat gewöhnlich am Sonntag ihren Platz. Sie knüpft an ursprüngliche Formen der Kirche von Schottland und an reformierte Überlieferung an. Am Anfang wird ausdrücklich betont, daß es der Herr sei, der uns zu Seinem Mahl einlade. Der Geistliche — in seiner roten oder schwarzen Robe — kommt mit acht Brüdern der Gemeinschaft durch den Mittelgang der Kirche zum Abendmahlstisch. Sie tragen die Teller mit geschnittenem Weißbrot und die gefüllten Glaskelche; einer von ihnen trägt ein Tablett mit zwei nicht angeschnittenen Broten. Die Elemente werden auf den Tisch gelegt. Die dienenden Brüder stellen sich hinter den langen Abendmahls-

tisch. Nach Gebet, Beichte und Gnadenverkündigung tritt der Geistliche an ein kleines Pult und nimmt das Wort zu einer kurzen Auslegung. Darauf begibt er sich wieder hinter den Tisch, spricht die Worte der Einsetzung, genießt selbst Brot und Wein und reicht beides den mit ihm dienenden Brüdern. Nachdem diese gegessen und getrunken haben, werden sie mit den Elementen in die Gemeinde entsandt. Der Geistliche schließt sich ihnen an. Die Teller mit dem Brot, von dem jeder sich ein Stückchen abbricht, und die Kelche werden von Hand zu Hand durch die Bankreihen weitergegeben, an deren Ende von den dienenden Brüdern wieder in Empfang genommen und zum Abendmahlstisch zurückgebracht.

Im Dankgebet wird der Verbundenheit mit der Gemeinde der Vollendeten gedacht. Dann schließt die Feier mit einem Hymnus und mit dem Segen. Es gibt wohl neben der Abendmahlsfeier der Kirche von Südindien und der Feier der Herrnhuter Brüdergemeine kaum eine Gestalt des Abendmahls, die der Gemeinschaft so starken Ausdruck verleiht, wie dies in der alten Abtei auf Iona geschieht.

Bedeutung und Früchte

Noch ist die Gründung auf Iona zu jung, um ein Urteil darüber zu gestatten, was sie für die Arbeit der christlichen Kirche als Ganzes bedeutet. Zweifellos nimmt Iona unter den neuen Gemeinschaftsbildungen in der Kirche einen wichtigen Platz ein. Hier ist nun wirklich Gemeinschaft, die wir in vielen Bereichen unseres Lebens so schmerzlich vermissen. Bedeutsam ist dabei die Verbindung von Gottesdienst und körperlicher Arbeit. Wie sie beibehalten werden kann, wenn das Aufbauwerk auf Iona selbst vollendet ist, steht als wichtige Frage vor den Brüdern.

Am Anfang stand nicht die Absicht, eine besondere Sache zu „gründen", sondern: zu tun, was Christus sagt, und zwar in einer Weise, die in das Leben eines modernen Industriestaates paßt und Menschen zutiefst bindet und ihnen hilft. Für die Gemeinschaft in Iona und für MacLeod selbst gehört auch dazu, daß der Krieg als ein Mittel der Auseinandersetzung zwischen den Völkern endgültig überwunden wird. Die Brüder von Iona befassen sich ganz bewußt mit drängenden politischen Fragen, z. B. der Beseitigung der Slums in den Großstädten und der Frage eines allgemeinen Verzichtes auf atomare Bewaffnung. Dies bedeutet nicht, daß sie alle Mitglieder einer bestimmten Partei sind. Aber sie sind davon überzeugt, daß Christen verpflichtet sind, sich um die Politik zu kümmern.

Die Abgeschiedenheit der Insel macht es möglich, eine Woche gemeinsamen Lebens zu gestalten ohne Hast, in wirklicher Ruhe und Stille. Welche Wohltat ist das für die Besucher aus den verschiedensten Berufen, Ländern und Kir-

chen, die an den einwöchigen Kursen oder an den Jugendlagern im Sommer teilnehmen!

Besonders widmen sich die Brüder von Iona den Aufgaben kirchlicher Einheit. Mit ausdrücklicher Erlaubnis der Kirche von Schottland heißen sie auch Glieder anderer Kirchen als Mitglieder der Gemeinschaft willkommen.

Sie erzählen nicht, welche Opfer sie dem Gemeinschaftsleben bringen. Diese Selbstverständlichkeit des Dienstes macht einen tiefen Eindruck und hat offensichtliche Früchte in der Kirche von Schottland getragen, besonders durch die Mitarbeit in der Industriemission, z. B. in Glasgow und Sheffield. Die Laienmitglieder haben Verbindung mit Gewerkschaften, u. a. in der Schiffsindustrie im Gebiet von Glasgow. Nach langen Debatten wurde die Bruderschaft von der Kirche anerkannt, und ihr Leiter MacLeod bekleidete im vergangenen Jahr das Amt des Moderators der General Assembly, d. h. der Generalversammlung der Kirche von Schottland.

Die Arbeit und der Gemeinschaftsgeist werben den kleinen ordensähnlichen Gemeinschaften in der Kirche neue Kräfte und Mitglieder. Diese Gemeinschaften sind so lang lebendig, als sie arbeiten. Ihr Einfluß ist aber weit größer, als ihre speziellen Arbeitsfelder und ihre kleine Zahl vermuten lassen. Sie müssen übersichtlich bleiben, sonst verlieren sie ihre bindende Kraft. Aber ihre Mitglieder — die Brüder — können auch inmitten anderer Kirchen Dienst tun. So wird für die ganze Kirche Christi fruchtbar, was in der Nachfolge des Herrn heute neu entsteht.

Sollen nun alle anderen Bruderschaften so geordnet sein, daß sie ... mit allen ihren Werken nichts Eigenes suchen, sondern um Gottes willen dieselben tun, Gott zu erbitten, daß er dieselbe christliche Gemeinschaft und Bruderschaft erhalte und bessere von Tag zu Tage. Also wo ein Bruderschaft sich erhebt, soll sie sich also lassen ansehen, daß dieselben für andere Menschen herausspringen: für die Christenheit mit Beten, Fasten, Almosen, guten Werken etwas Besonderes zu tun, nicht ihren Nutz noch Lohn suchen, auch niemand ausschlagen, sondern wie freie Diener der ganzen Gemein der Christenheit zu dienen.

Luther

ROBERT DESNOS

Alltägliches Gedicht

Du nimmst die erste Straße rechts.
Du folgst dem Quai,
Gehst über eine Brücke,
Klopfst an die Tür des Hauses.

Die Sonne scheint.
Es fließt der Fluß.
In einem Fenster schwebt ein Topf Geranien.

Ein Wagen fährt vorbei am andren Ufer.
Du drehst dich nach der heitren Landschaft um
Und siehst nicht, wie die Tür sich öffnet hinter dir.
Es bleibt die Wirtin auf der Schwelle stehn.
Das Haus ist voller Schatten.

Doch auf dem Tisch gewahrt man einen Widerschein,
Reflex des Tags auf einer Frucht, der Flasche,
Auf einem Steingut-Teller, einem Möbel.
Und du bist auf der Schwelle mitten
In einem Dasein, das dir ähnlich ist
Und deiner Einsamkeit,
Erfüllt von Welt.

Aus dem Französischen von Karl Krolow

Poème quotidien

Tu prends la première rue à droite
Tu suis le quai
Tu passes le pont
Tu frappes à la porte de la maison.

Le soleil rayonne
La rivière coule
A une fenêtre frémit un pot de géranium

Une voiture passe sur l'autre rive.
Tu te retournes sur le gai paysage
Sans t'apercevoir que la porte s'est ouverte derrière toi
L'hôtesse se tient sur le seuil
La maison est pleine d'ombre.

Mais sur la table on aperçoit le reflet
Le reflet du jour sur un fruit et une bouteille
Sur une assiette de faïence et sur un meuble
Et tu restes là sur le seuil entre le
Monde plein de semblables à toi-même
Et ta solitude bourdonnante
Du monde entier.

CHRISTINE BUSTA

Im Garten Josephs von Arimathia

Tritt leise ein, der Garten ist voll Schlaf,
wir haben unsre Hoffnung hier begraben.
Kein Lufthauch wagt, den Felsen zu berühren,
am Stein der Wächter ist das Licht aus Erz.

Geh ohne Schuh, der bloße Fuß nur spürt,
wie sanft das Gras drängt, daß sich in der Erde
der starre Keim schon löst und eine Blume
im bittern Schaft unsichtbar aufwärts schwebt.

Erschrick nicht, wenn der Dornstrauch sich bewegt,
die Wächter stieren blind auf ihre Lanzen.
Den Gärtner wird kein Vogelruf verraten,
so still und früh ist er schon unterwegs.

KOMMENTARE

Fortdauer oder Überwindung der modernen Literatur?

Bemerkungen zu sieben Erstlingen

Bei einer kritischen Betrachtung von Erstlingsromanen, die uns die letzte Buchproduktion reichlicher als bisher präsentiert hat, gebührt dem jüngsten Autor der erste Platz, nicht weil jüngere Jahre ein Vorzug wären, sondern weil dieser Jüngste, der 25jährige Holländer *Cees Nooteboom*, den einzigen Roman geschrieben hat, der literarisch aus der Reihe tanzt[1]). Es ist das Vorrecht der Jugend zu rebellieren. Aber in den Erstlingsromanen, die wir heute zu lesen bekommen, wiederholt sich immer nur die Rebellion der literarischen Großväter, jene Literatur also, die wir nun schon ein halbes Jahrhundert lang als moderne Literatur bezeichnen. Nootebooms Roman „Das Paradies ist nebenan" mußte sich denn auch von der deutschen Kritik mit einem herablassenden Wohlwollen abfertigen lassen, so wie man einen Mondsüchtigen auf dem Dach lieber nicht anruft. Es war aus den Kritiken deutlich herauszulesen, daß man den jungen Herrn Nooteboom im Kreise der immer noch modernen Literatur gar nicht erst ernst zu nehmen gedachte. Nootebooms jugendlicher Romanheld trampt bei achtzehn Jahren durch halb Europa, um ein märchenhaftes Chinesenmädchen zu suchen, das er in Calais nur einen flüchtigen Augenblick sah. Er findet es schließlich an der dänischen Grenze, verstrüppt sich mit ihr in romantische Musiken und verliert sie wieder. Ein sehr namhafter deutscher Kritiker verstieg sich in seinem Ärger bis zu dem wohlwollenden Ratschlag, Herr Nooteboom möge das Mädchen künftig doch lieber umarmen, ohne Musik.

Dieser kleine kritische Zwischenfall ist einigermaßen erhellend, denn natürlich ist Nooteboom weit entfernt davon, sein Chinesenmädchen für ein bares Mädchen zu halten, mit dem man besser flirtet als musiziert. Dieses Mädchen, dem der Jüngling Philipp nachtrampt, ist nur ein Windzug aus der anderen Wirklichkeit, und um diese andere Wirklichkeit geht es Nooteboom. Zugegeben, sein Roman ist stellenweise ganz zugewachsen mit romantischen Symbolfiguren und flämischen Niedlichkeiten, ist kraus in der Komposition und mitunter kaum noch verständlich. Dennoch bleibt es erstaunlich genug, daß man in der deutschen Kritik nicht hat merken wollen, wie hier der gichtbrüchigen modernen Literatur mit ihrem penetranten Kahlschlag Schach geboten wird. Dabei kommt es zunächst weniger darauf an, wie das geschieht. Wir können uns die Art der Rebellion nicht beliebig aussuchen, vielmehr müssen wir uns in die recht merkwürdige Tatsache schicken, daß der Gegenwind aus der Romantik bläst. Es ist kein Zufall, daß auch die beiden amerikanischen Dichter aus den Südstaaten, Truman Capote und William Goyen, die den Gegenwind recht eigentlich erst angeblasen haben, bei uns weithin unbekannt sind. Cees Nooteboom, um das mit aller Deutlichkeit zu sagen, ist ein blasses Abbild von Capote und erst recht von

Goyen, aber hier wird man ihm doch wohl zugutehalten sollen, daß er seinen ersten Roman mit zweiundzwanzig Jahren schrieb.

Das Mädchen Jacqueline sagt einmal zu Philipp: „Du wirst nichts erleben als Erinnerungen . . ." Das ist ein sehr bezeichnender Satz für die romantischen Dichter aus der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts, die nach der zweiten Wirklichkeit suchen, nach dem tieferen Urbild des Lebens, das wir zu erinnern trachten, indessen wir leben. „Jedenfalls ist das ein Bauernhof . . .", sagt Philipp einmal im Selbstgespräch und fährt dann fort: „Aber seien Sie überzeugt davon, mein Herr, daß dies hier nicht die Welt ist. Das Paradies ist nebenan. Ich habe einen Blick hineingeworfen." Das Chinesenmädchen Marcelle sagt beim Abschied zu Philipp: „Und vor allem wirst du weiter die Welt liebenswert finden, denn das hast du stets getan. Ich tue es ebenso, mag ich auch kaum wissen, wer ich bin, und schon gar nicht, warum ich hier bin. Vielleicht bloß zu dem Zweck, um mich zu verwundern und den Menschen zuzusehen und zu erkennen, daß das Leben sein eigener Trost ist — obwohl man dies, glaube ich, nur dann zu erkennen vermag, wenn man die Überzeugung hegt, daß diese Welt die schlechteste ist, aussichtslos und unerfreulich und zum Untergang bestimmt, aber gerade dadurch so erstaunlich, so rührend und liebenswert, über alle Maßen." Das ist ein neuer Ton gegenüber der aussichtslos schlechten Welt, ein Ton, der auch auf die Menschen solcher romantischen Erzählungen einwirkt. Ihr bares Leben an der Oberfläche der Triebe und Verhaftungen ist so wichtig nicht mehr, auch bei ihnen zählt die zweite Wirklichkeit. Es fällt auf, wie sauber die Bücher dieser Romantiker der anderen Wirklichkeit sind im Vergleich zu den immer schamloseren Darstellungen der sogenannten modernen Literatur, wobei das Adjektiv schamlos nicht moralisch gemeint ist, sondern als präzise Bezeichnung eines Befundes. Auch Nooteboom weiß, wie es in der Welt zugeht, aber er schwatzt das nicht unermüdlich heraus, denn ihm liegt an einem anderen Bereich des Menschen. Da ist das merkwürdige Mädchen Fey, das den jungen Philipp eines Abends fragt, ob sie wohl noch Ball spielen könne. Das Mädchen Fey sagt zu Philipp: „Ich habe mit vielen Männern geschlafen. — Ich habe nie mehr mit einem Jungen Ball gespielt, die ganze Zeit . . ." Darauf sagt Philipp: „Dann hol den Ball!" Man sieht geradezu, wie unsre Literaten über einer solchen Szene grinsen. Sicher hat Nooteboom auch hier wieder der Romantik ein wenig zu viel getan, aber mir scheint, die Art, wie er die Männergeschichten eines Mädchens einfach beiseitewischt, um an die andere Wirklichkeit des Menschen heranzukommen, ist voller Rebellion und auch ziemlich erfrischend, nachdem wir in der neueren Literatur alle nur erdenklichen Männergeschichten junger Mädchen bis zum Überdruß kennengelernt haben.

Ob wir Cees Nooteboom auch fürderhin werden leiden mögen, wird sich zeigen. Vorerst hat er mit seinem Roman „Das Paradies liegt nebenan", der mit dem Anne-Frank-Preis ausgezeichnet wurde, einen Bann gebrochen, der nachgerade fade wurde. William Goyen ist ihm im Format des Bannbruches weit überlegen, aber die Verwandtschaft bleibt doch unverkennbar. Die Suche nach der zweiten Wirklichkeit könnte eine Heimkehr in die verlorene Poesie zur Folge haben. Vielleicht ist sie aber auch nur Heimweh. Philipps Onkel sagt: „Die einzige wirkliche Begründung für unser Dasein ist die Hoffnung, wiederum in dieses Paradies zu kommen, obwohl das nicht möglich ist. Doch wir können ihm ganz nahe kommen, Philipp, näher, als die Leute glauben. Aber sobald jemand sich diesem nichtvorhandenen Paradies nähert, beginnen die Menschen sich gegen ihn zur Wehr zu setzen."

Gabriele Wohmann, Jahrgang 1932, geht mit ihrem ersten Roman „Jetzt und nie"[2]) den entgegengesetzten Weg, einen grauen, tristen Weg mitten hinein in die banale Vergeblichkeit des menschlichen Daseins. Im Stil des inneren Monologs entfaltet sie vierundzwanzig Stunden im Leben eines Bitumenvertreters, dessen Frau im Sterben liegt. Er hat sie gegen den Willen seines Vaters geheiratet, aber jetzt ist von der Liebe kaum noch etwas nachgeblieben. Der Mann treibt dahin wie einst James Joyces Ulysses, ein welkes Blatt irgendwo vom Weg, hochgewirbelt und wieder fallen gelassen von irgendwelchen Zufällen und Einfällen, von Süchten und Assoziationen, ein elendes Stück Leben, kaum einen Heller wert, gierig nach jungen Mädchen und ohne den geringsten Halt, nur sich selbst ausgeliefert, unfähig, über die eigene Hürde zu springen. Seiner Frau bringt er billige Schokolade und seinem Jungen im Kinderheim noch billigere Pflaumen mit, während er selbst abends im eleganten Strandhotel mit vornehmen Mädchen tanzt. Dieser Mann ist also ein sehr unangenehmer Mensch, aber den Leser überkommt Erbarmen mit solcher inneren Armut. Darauf zielt Gabriele Wohmann mit einigen ganz knappen, fast versteckten Randbemerkungen: „Ungefunden. Hör Herr ich weine." Der Bitumenvertreter hat früh morgens in den Dünen einen Herzanfall erlitten. „Herr mein Schreien, Herr hör und such mich und tilge Rauch und Brand und Schläge." Die Banalität seines Daseins hat einen ersten Stoß bekommen.

„Ein Schuldklümpchen, von niemandem geliebt", heißt es da einmal, und sicher müssen wir aufmerken, wenn sich in diesem inneren Elend der Banalität zum Ende hin immer dringlicher ein Schuldgefühl bemerkbar macht. Freilich bleibt es ein völlig passives Schuldgefühl, eine Ohnmacht, die sich nicht mehr überwinden kann: „Sterben im Staub, im Schwärenrelief unsrer Sünden. Befiedelt von Bettelei und Elend. Wenn wir die Kleider ausziehn, die feinen oder die zerlumpten, tragen wir alle dasselbe Menetekel, Krebsbrand der Schuld, geflammte Schrift auf der Haut . . ." Aber der Mann läßt sich treiben, kümmert sich nicht um sein Kind, erst recht nicht um die sterbende Frau, liegt bei Nacht wieder am Strand, bohrt sich in der Nase, fördert ein klebriges Klümpchen hervor und läßt es auf seinem Daumen kleben. Die letzten Sätze des Romans lauten: „Er hielt den Daumen abgespreizt in die Luft, ließ ihn mit der kleinen, gelblich klebenden Krönung vom Wind trocken wehn. Verdorren wie Gras; Binse und Schleim. Mit der Konzentration eines Schützen bog er den Zeigefinger, setzte mit dem Nagel Millimeter vom krustigen Klümpchen entfernt zum Start an und katapultierte es in die graue durchsichtige Nacht, stieß es in das monotone Schwappen und Klatschen jenseits seiner Schuhspitzen."

Das war kein sehr appetitliches Zitat, aber doch wohl ein notwendiges. So nämlich sieht das Ende von „Hör Herr ich weine" aus, ein Nichts, ein Staub, verdorrter Schleim. Erschütternd vielleicht, aber womöglich der Erschütterung nicht mehr wert. Das bleibt eine offne Frage. Fest steht jedenfalls, daß Gabriele Wohmann mit ihrem sehr begabt geschriebenen Erstlingsroman über die literarischen Großväter der modernen Literatur, ihren Ahnherr James Joyce, kaum hinausgelangt ist. Das gibt zu denken, auch wenn die eingestreuten Seufzer der Schuld und des Weinens nicht überhört werden sollen. Die moderne Literatur kommt von dem Hiob ohne Gott nicht los, er fasziniert sie immer von neuem, aber es wird sich auf die Dauer nicht verbergen lassen, daß Hiob einen Partner hatte und hat. Wer das erbarmungswürdige Elend der armseligen Banalität im menschlichen Dasein so unermüdlich beschreibt, muß doch wohl im Verborgenen von einer anderen, vielleicht unerreich-

baren Weise des Lebens besessen sein. Warum verschweigt er das? Ohnmacht im Staub ist keine Schande, solange der Staub ahnt, vor wem er Staub und also schon nicht mehr Staub ist. An die Enkel der modernen Literatur werden wir die Frage nach der Wahrheit stellen müssen. Womöglich schreiben sie nämlich bloß „moderne Literatur".

Das gilt besonders für die ersten Erzählungen von *Herbert Heckmann*, Jahrgang 1930, die unter dem Titel „Das Porträt" erschienen sind[3]). Hier wird, in meist kurzen Parabeln, Franz Kafka fortgesetzt, um nicht zu sagen: imitiert. Auch Herbert Heckmann verrät viel Begabung, doch wird man nur selten den Verdacht los, daß er Literatur macht. Gegen gut gemachte Literatur wäre am Ende nicht einmal viel einzuwenden, aber sie sollte dann wenigstens nicht nachgemacht sein.

Neben dem romantischen Gegenwind, neben der Rebellion aus der zweiten, der anderen Wirklichkeit, regt sich inzwischen auch ein neuer Realismus, der einfach zu sagen versucht, wie es um den Menschen heute, den jungen zumal, denn eigentlich steht, und zwar nicht hinsichtlich seiner existentiellen Probleme, sondern in der leibhaftigen Gegenwart seiner Existenz in diesen Jahren. Das bis zum Exzeß antirealistische Gehabe der modernen Literatur hat das sogenannte Gesellschaftsbild einer jetzt und hier lebenden Generation schlechterdings ausgeschlossen und uns deshalb nur mittelbar und mühsam Einblicke in den jeweiligen Zustand einer jungen Generation gegeben. In dem ersten Erzählungsband „Die Würde der Nacht" von *Klaus Roehler*, Jahrgang 1929, findet man mindestens zwei Erzählungen, die mit einer geradezu erschreckenden Unmittelbarkeit von jungen Menschen unsrer Tage berichten[4]). Wer daheim oder beruflich mit jungen Menschen zusammenkommt, darf sich diese beiden Erzählungen — „Der 18. Geburtstag" und „Silvester alle Tage" — nicht entgehen lassen. Ihre Quintessenz ist rasch beschrieben. Das Mädchen Justine, das ihren achtzehnten Geburtstag bei unnötiger Abwesenheit ihrer Eltern feiert, trinkt gelegentlich an der Hausbar der Eltern mit ihrem Bruder Kibus und ihrem Freund Ulses. Sobald diese drei jungen Menschen ein wenig unter Alkohol stehen, rufen sie immer nur: „Wir wollen nicht so werden wie unsre Eltern!"

Mitunter hat man das Bedürfnis, die zeitgenössische Literatur am gegenwärtigen Leben nachzuprüfen. Ich erzählte der Direktorin eines großen Mädchengymnasiums in einer buchstäblich betuchten Großstadt von Justine, von Kibus und von Ulses und fragte sie, ob sie solche Trinksprüche gegen neureiche Eltern für möglich hielte. Darauf sagte sie mir, derartige Ausbrüche bekäme sie fast jeden Tag zu hören. Justines Eltern sind entweder unterwegs oder haben Gäste. Die heranwachsenden Kinder sind ganz auf sich selbst angewiesen. Sie leben in der Erzählung von Klaus Roehler ein auffallend sauberes Leben, das nur durch ihre Empörung gegen die Eltern, nach denen sie zugleich auch Heimweh haben, bedenklich vergiftet wird. Aus dem gleichen Themenkreis stammt die Erzählung „Silvester alle Tage". Zwei Ehepaare feiern im zeitgenössischen Komfort und Geschwätz miteinander Silvester. Der Sohn des Hauses, Reinhardt, ist nolens volens auf die Tochter der Gäste, das Fräulein Prießmann, angewiesen. Eine Weile haben sie nebenan getanzt. Dann kommen sie zu der Kochfrau in die Küche. Reinhardt sagt: „Wir sind zwei arme Flüchtlinge und bitten um Quartier für die Nacht. Das ist meine Freundin Bobby. Aber sie liebt mich nicht." Später fahren sie mit Prießmanns Wagen ein bißchen im Schnee umher. Die Erzählung schließt damit, daß Herr und Frau Prießmann vor der Haustür stehen und ihren Wagen vermissen.

Klaus Roehler schreibt einen knappen, fast schnodderigen Stil in ganz kurzen, numerierten Kapiteln. Aber wo es ihm gelingt, junge Menschen aus unsrer „Gesellschaft" oder einen jungen Negerstudenten in einem deutschen Studentenheim wirklich heranzubringen, da geht einem der schnodderige Stil recht an die Nieren, denn er vibriert von verschwiegenen Gefühlswallungen. Es ziemt sich, hinzuzufügen, daß die beiden letzten Erzählungen — „Meine Taube" und „Bubul" — leider geeignet sind, einem den Geschmack an Roehlers erstem Buch gründlich zu verderben. Mitten aus dem Versuch einer realistischen, sauberen und zuverlässigen Darstellung junger Menschen unsrer Tage schießt da plötzlich Schlamm hervor, Schlamm von der billigsten Sorte. Das ist sehr schade, denn die übrigen Erzählungen hätte man gern jungen Menschen in die Hand gegeben. Aber mit „Bubul" ist das nicht möglich, auch wenn man weiß, wieviel Schlamm und Ekel die junge Generation heutzutage unbeschädigt, ja geradezu gelassen und kühl verwindet.

Klaus Roehlers Realismus ist von jeder dokumentarischen Schreibweise weit entfernt. Das bedarf einer ausdrücklichen Betonung angesichts der beiden Erstlingsromane „Die Fahne ist mehr als der Tod" von Günter Wagner, Jahrgang 1925, und „Die Brücke" von Manfred Gregor, Jahrgang 1929. Vor allem *Günter Wagners* Roman[5]) ist eine reine Dokumentation, ist der Rechenschaftsbericht eines Mannes, der in einer „Schule des Führers" erzogen wurde und bis hin zu übelsten Denunziationen ein konsequenter Nationalsozialist war. Günter Wagner hat in seinen Roman wortgetreue Dokumente aus Führerbefehlen oder dem „Völkischen Beobachter" eingestreut, aber auch in der Sprache seines Berichtes blieb er wortgetreu und dokumentarisch. Es steht alles genau so aufgeschrieben, wie es damals für einen Jungen gewesen ist. Es schaudert einen, wenn man das liest, aber man glaubt es beinahe schon nicht mehr. Auch hier mag man am Leben zu prüfen versuchen, was uns da literarisch entgegentritt. Menschen nämlich, die einmal mit einiger Begeisterung in der Hitlerjugend waren, werden sich bei der Lektüre des Buches „Die Fahne ist mehr als der Tod" selbst nicht mehr verstehen und sich fragen, wie sie einem derartigen Phrasendrusch und kalt manipuliertem „Idealismus" eigentlich erliegen konnten. Ob freilich jüngere Menschen, die jene Zeit nicht miterlebten, Günter Wagners Rechenschaftsbericht für sich verwenden können, scheint mir fraglich zu sein.

Manfred Gregors Roman „Die Brücke"[6]) spielt unter sechzehnjährigen Jungen, die von der Schulbank zum Volkssturm geholt wurden und jetzt die Brücke vor ihrer Stadt gegen die Amerikaner verteidigen sollen, sieben Schulbuben, indessen die Soldaten sich abgesetzt haben. Diesem Roman sieht man den künftigen Film schon an der Nasenspitze an, aber auch der mutmaßliche Film wird schwerlich das erreichen, was Manfred Gregor wohl im Sinne hatte, die Abschreckung nämlich, die Entlarvung des totalen Krieges im sinnlosen Kampf und Tod einiger Schulbuben. Es läßt sich nicht leugnen, daß Gregor die Buben auf der Brücke recht lebensnahe geschildert hat. Aber ihre exponierte Lage auf der Brücke und ihr rücksichtsloser Kampf gegen amerikanische Panzer in der Manier ihrer Indianerspiele muß Buben ihres Alters auch heute bei der Lektüre begeistern. Das kann gar nicht ausbleiben, und statt der Mütter zu gedenken, denen dieser Roman gewidmet ist, werden junge Leser in unseren Tagen, werden Justine etwa und Kilbus und Ulses in der Langweilerei des Komforts die sieben Schuljungen auf der Brücke beneiden. Manfred Gregor hat einen spannenden Roman geschrieben, das muß man ihm lassen, aber gerade deshalb könnte dieser Roman für junge Menschen gefährlich werden. Nicht der Militarismus ist der Lock-

vogel des Krieges, sondern der Reiz der außergewöhnlichen Situation, des Abenteuers, das auch den Tod riskiert, der Befreiung aus dem Einerlei des täglichen Tages. Um es ganz deutlich zu sagen: die viel beschwatzten Banden von Halbstarken würden in einem Krieg vorzügliche Kampfgruppen abgeben. Das alles besagt sicher nichts gegen Manfred Gregor, zumal er die schlotternde Angst und die Tränen und die Verzweiflung der Buben auf der Brücke nicht verschweigt. Doch haben wir Anlaß, sehr vorsichtig zu sein mit derart isolierten Abenteuerberichten aus dem letzten Krieg, wie sie uns neuerdings ja auch im Kino präsentiert werden.

Weder Günter Wagner noch Manfred Gregor haben zu einer dichterischen Bewältigung ihrer jungen Jahre im Dritten Reich oder im Krieg auch nur von ferne angesetzt, indessen die ersten dichterischen Versuche ihrer Jahrgänge nahezu unberührt erscheinen von den Heimsuchungen der Geschichte.

Dem literarischen Rang nach hätte eigentlich dem ältesten Autor der vorderste Platz gebührt, dem 37jährigen *Emil Schuster* nämlich, der uns mit seinem ersten Roman „Die Staffel"[7]) um so mehr überrascht hat, als bisher keine Zeile von ihm veröffentlicht wurde. In lauter kurzen Zwischenblenden erzählt Emil Schuster von zwei Tagen einer Sturzkampfstaffel an der Ostfront. Dabei verfügt er über eine Kompositionskunst, die dem Leser alle begonnenen Abschnitte stets gegenwärtig hält, so daß man tatsächlich die ganze Staffel mitlebt. Über dem Waldstück mit den russischen Panzern sieht man den jungen Theologiestudenten am Fallschirm niederschweben und von den Engeln an einem Kirchturm träumen, indessen der Kommandeur mit Luftwaffenhelferinnen tafelt und Leutnant Weirich bei der Landung abkippt und verbrennt. Emil Schuster schreibt mit kühler Genauigkeit, kaum je unterläuft ihm ein Wort, das sich gegen ein anderes austauschen ließe. Es ist, wenn man das bei einem so blutigen und elenden Vorwurf überhaupt sagen darf, ein nicht alltäglicher Genuß, diesen knappen Kriegsroman zu lesen. Während der Lektüre merkt man, daß die 183 Seiten wahrscheinlich der Rest von vielen hundert Seiten sind, der Rest, der auch die letzte Werkprüfung noch überstand. Niemals schwätzt der Autor dazwischen, alle seine Aufmerksamkeit ist auf das Fadenkreuz gerichtet, mit dem er sein Ziel anvisiert, den Unteroffizier Kroll zum Beispiel während eines Nachtangriffes: „Wer bist du denn? Gib Antwort! Ein Holzwurm im Brett, ein Wanderer in der Wüste der Dunkelheit, endlos; ein Schiffbrüchiger auf dem Meer, Jonas im Walfisch, ein Begrabener in der Erde." Und Leutnant Weirich, ehe er zu seinem Todesflug startet, sehnt sich danach, einen Köter auf seiner Stube zu haben statt Leutnant Läßke, der dauernd von dem befohlenen Nachtangriff redet. Nur in Nebensätzen explodieren Gefühle, denn die Zerreißprobe glüht den ganzen Mann aus.

Bei aller modernen „Technik" der Komposition hat Emil Schuster mit seinem ersten Buch wieder einmal bewiesen, daß Literatur zu neunzig Prozent eine Frage des Schweißes, der Arbeit, des Maßes und der Zucht ist, der Qualität also, die man nicht von ungefähr erreicht.

Heinz Beckmann

Besprochene Bücher: [1]) *Cees Nooteboom*, Das Paradies ist nebenan. Diederichs-Verlag, Düsseldorf 1958, 156 S., Ln. 10,80 DM. — [2]) *Gabriele Wohmann*, Jetzt und nie. Luchterhand-Verlag, Neuwied 1958, 232 S., Ln. 14,80 DM. — [3]) *Herbert Heckmann*, Das Porträt. S. Fischer-Verlag, Frankfurt a. M. 1958, 120 S., Ln. 9,80 DM. — [4]) *Klaus Roehler*, Die Würde der Nacht. Piper-Verlag, München 1958, 190 S., Ln. 10,80 DM. — [5]) *Günter Wagner*, Die Fahne ist mehr als der Tod. Claassen-Verlag, Hamburg 1958, 323 S., 14,80 DM. — [6]) *Manfred Gregor*, Die Brücke. Desch-Verlag, München 1958, 240 S., Ln. 9,80 DM. — [7]) *Emil Schuster*, Die Staffel. Hanser-Verlag, München 1958, 183 S., Ln. 7,80 DM.

STIMMEN VON DRAUSSEN

Dr. Marx und Dr. Schiwago

Unter den zahlreichen Deutungen des vieldiskutierten Romans „Dr. Schiwago" von Boris Pasternak (Vgl. Zw./DNF. 1958/3 und 12) ist die des englischen Philosophieprofessors Alasdair Macintyre in *„The Listener"* vom 8. Januar 1959 deshalb beachtenswert, weil sie versucht, die Fragwürdigkeit sowohl der östlichen wie auch der westlichen Kritik aufzuzeigen. Man muß allerdings bezweifeln, ob Macintyres eigene Auffassung der christlichen Haltung Pasternaks wirklich gerecht wird.

„Man hat die Tragödie als einen Kampf des Guten mit dem Guten definiert. In diesem Sinn ist der Konflikt zwischen Boris Pasternak und seinen russischen Kritikern ein tragischer. Niemand, der den Brief an Boris Pasternak gelesen hat, mit dem die Herausgeber der russischen Literaturzeitschrift ‚Novy Mir' den ‚Dr. Schiwago' ablehnten, kann daran zweifeln, daß sie innerhalb ihrer Grenzen intelligente, menschliche und sensitive Leute sind. Aber diese Grenzen haben sie daran gehindert, einen entscheidenden Punkt zu sehen, nämlich daß die marxistischen Erkenntnisse, die sie in so hohen Ehren halten, für Pasternaks Roman zentral sind. ‚Marxistische Erkenntnisse bei Pasternak!', wird man mir entgegenhalten, ‚Pasternaks Roman ist ja gerade als antimarxistisch angeprangert worden!' Aber es ist genau diese These, die ich entschieden bestreiten möchte. Pasternak ist in vieler Beziehung ein marxistischer Autor. Und jeder, der die Schriften des jungen, von Hegel beeinflußten Marx gelesen hat, des jungen Dr. Marx, den seine Zeitgenossen so enthusiastisch beurteilten, wird in ‚Dr. Schiwago' einen Anklang nach dem anderen finden.

Aber ich sollte mit dem beginnen, was die Kritiker gesagt haben. Der auffallendste Zug bei der Kontroverse um den ‚Dr. Schiwago' war die starke *Übereinstimmung zwischen östlichen und westlichen Kritikern.* Gewiß hat das ganze Geschreibe um die Preisverteilung den Eindruck heftiger Uneinigkeit erweckt; aber wenn man Schlagworte und Geschrei beiseite läßt — auf was läuft der Streit dann hinaus? Auf der einen Seite sagen die kommunistischen Kritiker, etwa die Herausgeber des ‚Novy Mir', Pasternak habe ein pessimistisches Buch geschrieben, in dem der Held selbstsüchtig sein persönliches Sein bewahrt und sich so von der Gemeinschaft ausschließt. Sie sagen weiter, er verleumde die bolschewistische Revolution und ihren Staat dahingehend, daß sie ihrem Wesen nach Terror und Leiden hervorriefen. Demgegenüber neigen die westlichen Kritiker zu der Behauptung, daß Pasternak einen tragischen Roman geschrieben habe, in dem der Wert des einsamen einzelnen gegenüber der Gemeinschaft mutig verfochten wird, und daß er kühn die bolschewistische Revolution mit all ihrem Leiden und ihrem Terror zeichne. Der Ton der Aussage ist unterschiedlich, aber auf beiden Seiten des eisernen Vorhangs wird Pasternaks Buch im gleichen Sinn gedeutet, und die kritische Sicht, aus der diese Deutung hervorgeht, scheint mir noch unter den Entstellungen des kalten Krieges zu leiden.

In dieser Situation möchte ich den ‚Dr. Schiwago' als ein Kunstwerk gesehen wissen. Es ist eher das Buch eines Dichters als eines Schriftstellers. Daß man ihn mit Tolstoi verglichen hat, scheint mir grotesk. Die Technik, die Erzählung in einer langen Folge kurzer Szenen aufzubauen, in der kleine Vorfälle das Gewicht großer Übergänge in Zeit und Raum tragen, erinnert manchmal an die Technik des Films, und manchmal, wie Mr. Stuart Hampshire deutlich aufgezeigt hat, an Shakespeare. Und diese dramatische Kompositionsweise hindert einen daran, den Autor vorschnell mit einem seiner Charaktere zu identifizieren und seinen Standpunkt etwa mit dem Schiwagos gleichzusetzen. Denn obgleich Schiwago in gewissem Sinne offensichtlich die zentrale Gestalt ist, gibt es noch eine weit wichtigere Gestalt als ihn, nämlich die Revolution selbst. Vor der Gegenwart der Revolution scheinen alle Gestalten unbedeutend zu werden, müssen sie sich verzweifelt an ihre eigene Bedeutung klammern und laufen sie ständig Gefahr, zu nichts als zu Blättern im Wind zu werden. Und das ist das Schicksal der Menschen Pasternaks, weil sie zu einer Klasse gehören, der russischen Vorkriegsintelligenz, die trotz all ihrer Sensitivität und menschlichen Großzügigkeit, ja vielleicht gerade ihretwegen, der Revolution fremd gegenübersteht. Sie ist etwas Äußerliches für sie, etwas, das ihnen *geschieht.*

Pasternak gibt einem ein Gefühl für die *menschliche Substanz der Revolution.* Einrichtungen und Lebensweise können solcher Art sein, daß sie, obwohl die Menschen nach ihnen leben, nicht eigentlich das Leben ausdrücken, das die Menschen zu führen suchen. Sie erscheinen als fremde und drückende Trugbilder, die in Stücke zerfallen, wenn das wirkliche Leben auf sie eindringt. So spielte sich das Leben im vorrevolutionären Rußland ab, als es vor der Revolution dahinbröckelte. Schiwago und seine Freunde hängen unbehaglich zwischen dem, was sie als unfruchtbare Leere des Alten betrachten, und dem, was sie als brutale Substanz des Neuen empfinden. Man kann sich die Zwielichtigkeit der Schiwagoschen Position deutlich machen, wenn man die Anklage beachtet, die die Herausgeber des ‚Novy Mir' gegen Pasternak erheben: daß in seiner Schilderung Schiwagos entstelltes christliches Engagement zu spüren sei.

Besonders deutlich tritt ein christlicher Symbolismus in Schiwagos Gedichten am Ende des Buches zutage. Der Schlüssel, nach dem man diesen Symbolismus deuten muß, ist in Schiwagos eigenen Meditationen über das Christentum und in denen seines Onkels zu finden. Hier wird das Werk Christi darin gesehen, daß er in seiner eigenen Person eine neue Konzeption der Menschheit dargestellt habe, und die Wahrheiten des Christentums sind keine Dogmen, die sich auf das Übernatürliche beziehen, sondern Feststellungen über das Wesen der menschlichen Natur. Das Christentum wird in ein Ideal für die menschliche Natur umgedeutet, das seinen natürlichen Ausdruck in der lyrischen Dichtung findet, besonders in der Dichtung von Blok; in das Ideal eines Menschentums, das zugleich zart und zerbrechlich ist. Dieses Ideal läßt Schiwago und seine Freunde im Stich. Gerade so, wie der menschliche Christus, den sie sich ausmalten, von Judäa und Rom zermalmt wurde, so wird Schiwago als eine Christusgestalt vernichtet, nicht so sehr von der Revolution als durch seine eigene Unzulänglichkeit und die seines Ideals.

An diesem Punkt beginnt man, *unvorhergesehene Beziehungen* zu entdecken . . . Hegel und Feuerbach machten es beide zur Aufgabe der Philosophie, das Bild des Menschen im Christentum zu säkularisieren. Marx sah das Ziel seines Denkens darin, aufzuzeigen, wie diese wesentlich menschliche Natur in der Wirklichkeit der Geschichte auftauchte und von den Entstellungen und der Versklavung einer klassenzerspaltenen Gesellschaft befreit wurde. Bei dieser Auffassung hat der Begriff der Entfremdung eine Schlüsselrolle.

Die Menschen sind voneinander und von sich selbst durch die Formen der Klassengesellschaft getrennt. Aus dieser Tatsache ergibt sich, daß die gesamte institutionalisierte Lebensweise in der modernen bürgerlichen Gesellschaft zugleich hohl, fremd und tyrannisch ist. Das Menschsein, und damit der eine wahre Träger des menschlichen Seins in unserer Zeit, das industrielle Proletariat, muß hier durchbrechen und neue Formen schaffen. So schafft sich der entfremdete Mensch neu und gewinnt sich selbst zurück. Das ist das Bild, das der junge Marx zeichnete, das Bild, aus dem die reife marxistische Theorie herauswuchs. In diesem Bild gibt es einen Platz für jene Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft, die, menschlich und sensitiv, wie sie sind, sich an die Ideale und die Kultur klammern, die ihnen vertraut sind, und die deshalb den Übergang in die neue Gesellschaft nicht vollziehen können.

Zu diesen gehört sicherlich Schiwago. Er kann an die ‚Loyalität gegenüber der Revolution und an seine Bewunderung für sie denken, an die Revolution in der Form, in der sie von der Mittelklasse akzeptiert wurde und in der sie von den studentischen Gefolgsleuten Bloks im Jahre 1905 verstanden wurde', und kann diese der wirklichkeitsmächtigen realen, blutbefleckten bolschewistischen Revolution gegenüberstellen. Er kann die christusähnliche Gestalt der Menschheit ins Auge fassen, die im Ideal ihre Entfremdung transzendiert, aber er kann die Ergebnisse jener Entfremdung nicht ertragen, wenn sie in der Wirklichkeit überwunden wird. Ganz sicher muß man die Diagnose von Dr. Schiwagos Lage in Begriffe fassen, die der Konzeption des jungen Marx von der menschlichen Natur und ihrer Entfremdung entsprechen.

Aber mit dieser Feststellung werde ich vom Osten und vom Westen heftig angegriffen werden. Der westliche Kritiker wird mir vorwerfen, ich redete so, als ob die bolschewistische Revolution eine echte Erlösung der Menschheit sei, während sie eine Abfolge von Schrecken war, von denen Pasternak ein grauenhaftes Bild gezeichnet hat. Der östliche Kritiker wird einwenden, daß Paster-

nak kaum eine Ahnung von dem Heroismus, dem Selbstopfer und der revolutionären Großzügigkeit erweckt, die jene Menschen verkörperten, welche die Sowjetunion schufen. Der Anschuldigung des Westens gegenüber sollte ich aufzeigen, daß die Freiheit des Geistes, die Schiwagos Ideal ist, am Ende des Buches eine Sache ist, die Schiwagos Freunde als etwas in den Straßen Moskaus beinahe Greifbares empfinden; und was sie dazu brachte, war nicht Schiwago, sondern die revolutionäre Geschichte der Sowjetunion. Schiwagos eigene Unfähigkeit, eins mit der Revolution zu werden, führt am Ende zu seiner moralischen Desintegration. Den Vorwürfen des Ostens gegenüber müßte gesagt werden, daß dies natürlich nur ein Teil der Wahrheit über die bolschewistische Revolution ist. Die Revolution ist so geschildert, wie die bürgerliche Intelligenz sie erfahren hat, die sie als eine Reihe unerklärlicher Schläge empfand. Beides, das Gute wie das Böse, das Schiwago von Kommunisten widerfährt, fällt auf ihn wie Fügungen des Zufalls. In Schiwagos begrenzter Sicht erscheinen gute und böse Revolutionäre gleichermaßen als eine unbegreifliche Gewalt, die einfach da ist. Gerade weil Pasternak Schiwagos Grenzen so augenfällig darzustellen vermag, kann ich unmöglich der Meinung zustimmen, daß Schiwagos Standpunkt der des Dichters selbst sei . . .

Westliche und östliche Kritiker haben Pasternak so verstanden, daß er der russischen Revolution gegenüber ein Pessimist ist, weil er nicht den Sieg der Revolution beschreibt, sondern die Tragödie eines Menschen während der Revolution. Beide scheinen der These zuzustimmen, es lasse sich nicht mit einer optimistischen Betrachtung der menschlichen Natur im allgemeinen und der bolschewistischen Revolution im besonderen vereinen, wenn man die Tatsache hervorhebt, daß der Ablauf der menschlichen Geschichte, und besonders der revolutionären Geschichte, zahllose Tragödien mit sich bringt. Wer so denkt, macht bei der Deutung Pasternaks einen verhängnisvollen Fehler. Denn das Wesen der Tragik besteht darin, daß sie ein Maß dafür bietet, was der Mensch ist und auf was er hoffen darf. Nur die Tiefe der Tragik deutet die potentielle Höhe des Menschen an, der sie erleidet. Und in Pasternaks Erzählung der Ereignisse, die die Tragödie von Schiwagos Untergang begleiten, klingt das unausgesprochene Gewicht der menschlichen Fähigkeiten hinter diesen Ereignissen an . . .

Diese Verbindung von Hoffnung und Tragik bringt das Dilemma hervor, das Pasternaks zentrale Gestalten zerstört. Wichtig ist dabei, daß es Pasternak meist, wenn auch nicht immer gelingt, beide Seiten des Dilemmas festzuhalten. Lara, Schiwagos Liebe, blickt immer auf das frühe Glück mit ihrem Mann Antipov zurück. Und dieser erklärt am Schluß Schiwago, wie er zwischen seiner privaten und politischen Loyalität hin und her gerissen wurde. Er schildert seinen Kampf um seine Frau und um die Revolution. Und er preist die ganze Geschichte des Marxismus, die in einer Vision der ‚unermeßlich gewaltigen Gestalt Rußlands' gipfelt, ‚wie es in Flammen steht gleich einem Licht der Erlösung für all die Sorgen und das Unglück der Menschheit.' Dann wendet er sich wieder der Aussprache über seine Frau zu, und Schiwago offenbart ihm, wie sehr sie ihn geliebt habe. Und sofort muß er genau wissen, wie sie das zu Schiwago gesagt hat, und muß sich vorstellen, auf welche Weise sie den Teppich schüttelte, als sie es sagte. Der kleine, persönlich-tragische Vorfall offenbart die ganze Erregung von Antipovs revolutionärem Leben . . .

Pasternak behandelt seine Gestalten wie Rollen in einem Stück, oder mehr noch wie Tänzer in einer vorgeschriebenen Maske. Er bringt sie zusammen und trennt sie wieder und wieder, und ihre seltsam übereinstimmenden Wiederbegegnungen sind ein notwendiger Teil seiner Technik. Aber er deutet fortwährend einen Anspruch an und macht ihn gelegentlich auch deutlich, daß diesen Treffen und Trennungen ein geheimnisvoller Plan von fast übernatürlichem Charakter zugrunde liege.

Bei dieser Andeutung, die ich nicht überzeugend finde, beginne ich zu stutzen. Pasternak erlitt schließlich nicht Schiwagos Verfall, er beging keinen Selbstmord wie Essenin oder Majakowski. Er überlebte und lebte mit der Revolution und dem Stalinismus. Er sah die Vorkriegsintelligenz von außen und sprach das Urteil über ihre Grenzen. Aber er hängt immer noch an dem halbherzigen Supernaturalismus jenes Zeitalters, an dem vermenschlichten Christentum Schiwagos. Seltsamer Weise hat man das Gefühl, daß es weniger der Marxismus als das Christentum ist, mit dem es Pasternak nicht gelang, sich auf eine angemessene Weise auseinanderzusetzen, und die Herausgeber

der ‚Novy Mir' tun recht daran, Pasternaks zweifelhafte christliche Haltung zu unterstreichen. So findet man in dem Roman ziemlich konstruierte und billige Hinweise auf eine mehr als diesseitige Vermittlungsstelle. Hier scheint Pasternak Schiwagos Schwächen zu teilen, so daß man doch wieder in Versuchung gerät, zu glauben, daß Pasternak sich mit Schiwago identifiziere...

Im Gegensatz zu den sowjetischen Kritikern habe ich das Gefühl, daß Pasternak, was auch immer seine eigentliche Intention gewesen sein mag, die menschliche Realität der Revolution mit einer seltenen Kraft dargestellt hat, die um so packender ist, weil er sich so bemüht hat, das Übel und die Tragödie in den Vordergrund zu rücken. Das Paradoxe an der Aufnahme des ‚Dr. Schiwago' ist die Art und Weise, wie sie die Wahrheit einiger Dinge unterstreicht, die Pasternak anscheinend zu sagen versucht. Denn im Westen führt das falsche Verständnis des Buches dazu, daß man es willkommen heißt, weil der westliche Kritiker es so leicht findet, sich mit der wichtigsten Gestalt zu identifizieren. Auch er ist bezeichnenderweise ein Intellektueller, dessen Bildung und dessen Ideale sich von den politischen Bewegungen seiner Zeit fernhalten, und der sogar noch stolz darauf ist, von ihnen distanziert zu sein. Das führt ihn dazu, Pasternaks Sympathie für Schiwago zur Kenntnis zu nehmen, aber zu ignorieren, was Pasternak über die Grenzen von Schiwagos Sicht und Moral sagt. Im Osten führt das Mißverstehen des ‚Dr. Schiwago' dazu, ihn zu verdammen, weil die herrschende Klasse es nicht ertragen kann, auf den tragischen Aspekt der Geschichte der revolutionären Ereignisse zu blicken.

Ein Teil der echten Kraft in Pasternaks Buch wird darin offenbar, in welcher Weise die Reaktionen darauf in Ost und West es deutlich machen, wie beide Seiten, jede auf ihre Art, ein Opfer der Entfremdungen sind, auf die Pasternak hinweist. Das Paradox wird vertieft durch die Tatsache, daß ‚Dr. Schiwago' in Rußland ein wichtiges Korrektiv für die gängigen Ansichten über die bolschewistische Revolution wäre, dort aber verboten ist. Im Westen dagegen ließe es sich sehr viel leichter rechtfertigen, daß man die Leute vom Lesen des Buches abhielte, weil dort Tausende von Lesern die Einseitigkeit von Pasternaks Schilderung nicht erkennen werden . . . Gerade in Rußland müßte ‚Dr. Schiwago' gelesen werden . . ."

Das Geschäft mit dem Grauen

Die Londoner Zeitschrift *„Economist"* beschäftigt sich in ihrer Nummer vom 6. Dezember mit dem Problem der Horror-Filme. Wie die Seuche bestimmter comics haben sich auch diese Erzeugnisse einer grausigen Phantasie auf der ganzen Welt verbreitet, als ob man noch nicht genug Schreckliches erlebt hätte und täglich neu erfahren müßte. Welche Instinkte will der Mensch befriedigen, wenn er sich auf diese Weise „entspannt"?

„Von den aufstrahlenden Neonlichtern an der Außenseite des Kinos wird ein scheußlicher Vampir beleuchtet, wie er einem hingestreckten Mädchen das Blut aussaugt. Auf dem Plakat für einen anderen Film hängt ein nackter Mann, von Pfeilen durchbohrt, in einem Raum, der Ähnlichkeit mit einer Schreckenskammer hat. ‚So könnte es Ihnen auch gehen', verkündet die Anzeige für den Film. Und es hat tatsächlich den Anschein, als ob die Leute danach Verlangen hätten. Denn mit Horror-Filmen macht man zur Zeit ein glänzendes Geschäft. In der ziemlich zweideutigen Formulierung eines Reklame-Waschzettels heißt es, daß ‚diese Filme neues Blut in die in der Flaute befindliche britische Filmindustrie hineinpumpen'.

‚Horror' ist ein Gattungsname, der einen weiten Bereich von Filmen umfaßt, deren einziges gemeinsames Kennzeichen es ist, daß sie sich alle um ein Monstrum drehen. Das Monstrum kann natürlich bloß ein wahnsinniger menschlicher Mörder sein, aber diese einfache Methode befriedigt das Publikum schon nicht mehr. Spektakulärere Monstren werden verlangt, und eifrige Unternehmer haben sie in drei Haupttypen geliefert. Einmal gibt es Filme, die sich auf ein übergroßes und mißgestaltetes Menschenwesen verlegen — mit einem Gesicht, das nach psychologischen Prinzipien so verunstaltet ist, daß es so grausig wie möglich blickt. Man glaubte, daß diese naselosen, gelähmten Kreaturen sich auf den Plakaten gut ausnehmen würden. Aber auf der Leinwand erlitten sie mehrere empfindliche Rückschläge. Diese Ungetüme aus Plastik und Schaumgummi erwiesen sich als recht schwerfällig zu handhaben, und weil das Innere ihres Körpers nicht viel Widerstandskraft bot, mußten sie in der Größe auf ein bestimmtes Maß reduziert werden. Überdies wirken diese menschlichen Monstren oft so linkisch, daß sie am Ende vielleicht eher Sympathie als Furcht bei den Zuschauern erwecken.

Mit diesem Handicap schien in ähnlicher Weise auch die zweite Art der Schreck-

gestalten behaftet zu sein — die überlebensgroßen Tiere und Insekten. Tiere kann man in England besonders schwer verwenden, weil die Engländer sehr tierliebend sind. Pelze, die immer das Gefühl angenehmer Wärme erregen, sind sowieso tabu. Größeren Erfolg haben ungeheure Spinnen, Skorpione und Ameisen gehabt. Sie erregen zwar genug Schrecken, aber ihre Konstruktion kann recht teuer sein. Den dritten und jüngsten Typ des Monstrums jedoch, der rasend schnell an Popularität gewinnt, sieht der Handel als einen Triumph an, weil er eben so billig wie scheußlich ist: neuerdings liegt das Schwergewicht bei einer amorphen Kreatur, dem Pilz, der Schwimmblase, der Raupe und dem achtfüßigen Kugelwesen.

Die geringen Produktionskosten sind ein wesentliches Moment für den finanziellen Erfolg der Horror-Filme. Die Schauspieler können weitgehend auf das Reisen verzichten: die eng begrenzte Atmosphäre eines alten Schlosses, einer Atomstation oder einer Rakete ist meistens alles, was nötig ist. Die Drehzeit kann auf die Hälfte der Zeit für einen normalen Film verkürzt werden. Da eine Rakete oder ein Schloß so aussieht wie das andere, können die Ausstattungen und die Innenräume wieder und wieder benützt werden, wenn man nur kleine und nervenzerreißende Änderungen vornimmt. Wenn eine Gesellschaft eine gute Ausstattungsabteilung hat, die Monstren, Blutteiche, Schreie, Skelette und so weiter billig herstellt, dann ist kaum zu befürchten, daß einem die Ausgaben über den Kopf wachsen.

Bei den Hammer-Filmen — dem führenden britischen Produzenten für diesen grausigen Markt — zeigen sich diese Vorteile gegenüber normalen Filmateliers besonders deutlich. ‚Die Rache Frankensteins' kostete die Gesellschaft alles in allem ungefähr 80 000 Pfund, während die Filme, die von der National Film Finance Corporation unterstützt wurden, durchschnittlich 130 000 Pfund beanspruchten. Das Drehen dieses Films dauerte nur fünf Wochen, für alle einschlägigen Arbeiten brauchte man insgesamt fünf Monate. Er brachte in Großbritannien 150 000 Pfund und in der übrigen Welt einundeinhalb Millionen Dollar ein. Andere Filme dieser Gesellschaft haben ähnlich verblüffende Gewinne abgeworfen, obwohl ihre Herstellung meist etwas teurer war.

Aufs ganze gesehen sind die Filme, in denen solche Monstren auftreten, beklagenswert schlecht. In der Regel sind die Titel . . . das beste an ihnen. Aber manche von ihnen haben auch wahrhaft grauenerregende Inhalte. Man denke an den in einen Pilz verwandelten Menschen in ‚Quatermass Experiment', an die durch die Kehle geschlagenen Fänge in ‚Dracula', an das Pfeifen der Riesenameisen in ‚Sie', an das brutale Kopfabreißen in ‚Trollenberg Terror', an die blutgefüllten Atom-Raupen in ‚Unhold ohne Gesicht' und an die Untaten des verrückten Jungen in ‚Ich war ein junger Werwolf'. Alle diese Filme verdienen das schlechte Prädikat, das ihnen die Filmprüfstelle gab. Manchem wird sich wahrhaftig die Frage aufdrängen, ob der massive Enthusiasmus der Zuschauer für eine solche Art von Filmen nicht ein furchtbarer Kommentar zur Dekadenz des Nachkriegsenglands ist; ob es nicht weiser wäre, ihnen die Spielerlaubnis zu verweigern.

Von einer ‚Nachkriegsdekadenz' zu reden, wäre nicht gerechtfertigt. Es ist nicht das erste Mal, daß diese Sucht nach Grauen auf die Leinwand projiziert wird. In Wirklichkeit sind die meisten Erzeugnisse der Hammer-Gesellschaft neue Fassungen alter Filme (auf Glanz und in Farbe gebracht), die in den dreißiger Jahren gedreht wurden. Seit dieser Zeit war die Leinwand in jedem Jahrzehnt einmal solchen Wellen ausgesetzt: erst den utopischen Filmen und später der Horror-Flut. Der erste Fimmel erreichte seinen Höhepunkt im Jahre 1935, wo Filme wie ‚König Kong' und die Boris Karloff-Serie großen Erfolg hatten. In den frühen vierziger Jahren gab es eine neue Horrorwelle, und die jetzige setzte ungefähr vor fünf Jahren ein. Sie geht heute über die ganze Welt. In Europa, in Amerika, in Japan, auf den Philippinen und in Südamerika strömen überall die Halbwüchsigen zusammen, um Monster- und Sex-Filme anzusehen. In England führt man sich, sei es nun der Leute oder des Zensors wegen, noch die schwächste Mischung zu Gemüt.

Wenn die Hammer-Gesellschaft einen Horror-Film dreht, gibt sie ihm drei verschiedene Fassungen. Die schwächste ist für den britischen Markt bestimmt. Eine saftigere Version geht in die Vereinigten Staaten. Für Japan und für den fernen Osten gibt es keine Grenzen. Diese östliche Liebe für das Grausige sollte niemand überraschen, der einen Film aus der eigenen Produktion der Japaner gesehen hat. Aber sie widerlegt die Behauptung, daß die Liebe

zum Gruseln eine Krankheit westlicher Überzivilisation und städtischen Lebens sei . . .

Wie verderblich ist nun aber diese verrückte Vorliebe für Horror-Filme? . . . Die Hersteller urteilen darüber ziemlich selbstgerecht. Hören wir, was Herr Herman Cohen dazu sagt (dessen ‚Schrecken des Schwarzen Museums' mit sieben Morden, einem Wachsfigurenkabinett und Hypnotismus im nächsten Frühjahr herauskommen soll): ‚Jugendliche, die solche rohen Filme mit Halbstarken sehen, können sich, wenn sie wieder herauskommen, eine Radfahrkette kaufen. Aber niemand kann hingehen und das Monstrum spielen.'

Wenn sich Herr Cohen nun aber hinstellt und versichert, er sei deshalb ein Beschützer der öffentlichen Wohlfahrt, so klingt das doch etwas seltsam angesichts der Konsequenzen, die man weithin aus seinem Film ‚Ich war ein junger Werwolf' gezogen hat. Dieser Film, in dem ein Teenager toll und deshalb zum Mörder wird, nicht durch eigene Schuld, sondern weil er erblich belastet ist und in dieser Anlage durch die Machenschaften eines skrupellosen Psychiaters noch bestärkt wird, war offensichtlich ein Pflaster für das Gewissen krimineller Jugendlicher.

So viel, um nicht zu hart über die Horror-Filme zu urteilen. Gewöhnlich wird jenem positiveren Urteil ein anderes beigesellt: daß Leute, die sich Schreckensfilme ansehen, nichts weiter tun als über sie zu lächeln. Nach der Erfahrung der meisten Menschen ist gerade dies nicht wahr, es sei denn, der Film sei geradezu peinlich schlecht — es trifft höchstens für einen sehr kleinen und geräuschvollen Teil der Zuschauer zu. Es werden weit mehr Leute hinterher Alpdrükken haben, als daß der Film sie zum Lachen reizte, und wenn die unterschwellige Suggestion, die man soeben in Amerika einführt, auch in unserem Lande erlaubt wird (zum Beispiel die den Bruchteil einer Sekunde dauernde Einblendung von Worten wie ‚Blut', ‚Mord' auf die Leinwand hinter einer schreienden Frau), dann werden noch viel mehr Leute ein solches Nachtmar kennen lernen. So etwas und die ganze leere, widerliche Phantasie der Horror-Filme kann nur schlecht sein.

Der wirkliche Einwand gegen zu große Besorgnisse auf diesem Gebiet besteht darin, daß die Sucht, wenn sie ihren Höhepunkt überschritten hat, so schnell abflauen wird wie in den dreißiger Jahren, und zwar aus rein kommerziellen Gründen. Nachdem zum Beispiel die Rank-Organisation den Film ‚Dracula' ohne Kürzungen erfolgreich eine Woche lang gezeigt hatte, stellte sich heraus, daß dieser Film etliche regelmäßige Kinobesucher vertrieben hatte, so daß die Einnahmen während des folgenden Monats ziemlich unter dem Durchschnitt lagen. Die Filmindustrie lebt von ihren regelmäßigen Besuchern und erleidet Einbußen, wenn sie Filme zeigt, durch die diese verscheucht werden. Da es gerade das Geld ist, was die Produzenten von Horror-Filmen antreibt, könnten solche Verluste sie wie die gesamte Filmindustrie dazu führen, ihre Aufmerksamkeit weniger ekelhaften Themen zuzuwenden."

Polnische Schriftsteller unter Druck

„The Economist" vom 19. Januar 1959 berichtet über eine Umfrage, die die polnische kommunistische Wochenschrift „Polityka" unter den Schriftstellern veranstaltete und die zwei beachtenswerte Resultate hatte:

„Die Schriftsteller führten ‚Dr. Schiwago', der in Polen nur in eingeschmuggelten ausländischen Ausgaben gelesen werden kann, unter ihren Lieblingsbüchern von 1958 auf; und ‚Polityka', weit davon entfernt, diese unorthodoxe Meinungsäußerung zu unterdrücken oder zu verschweigen, veröffentlichte sie an hervorragender Stelle. So demonstrierten die Schriftsteller, daß sie weiterhin entschlossen sind, an einigen Spuren der Freiheit zu schreiben (im Gegensatz zur Freiheit der Rede) festzuhalten, die sie ersehnen und die sie im Oktober 1956 zu gewinnen geglaubt hatten, die aber von da ab ständig ausgehöhlt wurde. ‚Polityka' wies damit auf die ungewöhnliche Flexibilität, die inneren Widersprüche des kommunistischen Regimes in Polen hin, die eine Suche nach dem modus vivendi zwischen Schriftstellern und Regime viel komplizierter machen, aber dann auch besser ausbalanziert, als es sonstwo im Sowjetblock möglich ist.

Die Spannungen zwischen den Schriftstellern (von denen viele selbst Kommunisten sind) und der polnischen Regierung sind neuerdings schärfer und offener geworden. Die kulturpolitische Parteilinie wurde im vorigen Monat neu festgelegt. Sie zielte vermutlich auf einen Kompromiß

ab, schuf aber nur ein neues Zwielicht und machte die Schriftsteller noch mißvergnügter. Auf ihrem Kongreß in Breslau am 15. und 16. Dezember kritisierten sie ganz offen die gegenwärtige Haltung der Regierung zur Kultur, insbesondere den immer stärkeren Gebrauch, den der Zensor von seiner Schere macht. Jan Kott, einer der vielen Intellektuellen, die Herrn Gomulka im Oktober 1956 unterstützt hatten, brachte eine Resolution ein, die die Zensur kritisierte und die Freiheit des Wortes forderte. Sie wurde von einer überwältigenden Mehrheit angenommen.

Nachdem die ‚Trybuna Ludu' eine Woche lang über den Breslauer Kongreß gebrütet hatte, stellte sie schließlich in einem ermahnenden Artikel den Schriftstellerkongreß gegenüber der Konferenz der auf dem Gebiet der Kultur und Erziehung Tätigen, die einige Tage später in Warschau stattfand, in ein ungünstiges Licht. Nach ‚Trybuna Ludu' war die Atmosphäre in Breslau voll von bösen Ahnungen über das ideologische Programm der Schriftsteller und von Furcht vor einer Rückkehr der bösen alten stalinistischen Praktiken; im Gegensatz dazu hatten die kulturellen Werktätigen, obwohl zugegebenermaßen ihre Diskussion ‚in vielen Punkten nicht besonders erleuchtet' war, wenigstens ihre ideologischen Herzen am richtigen Fleck. Anstatt sich über die Art und Weise zu sorgen, in der die polnische Literatur noch hinter der ‚Entwicklung des sozialen Bewußtseins' hinterherhinkt, kümmerten sich die Schriftsteller in Breslau ständig nur um die Zensur. Sie sind auch jetzt damit noch nicht fertig. Der Vorsitzende der Schriftsteller-Union, Antoni Slonimski (der Pasternak ein Glückwunschtelegramm zu seinem Nobelpreis sandte und niemals irgendwie angedeutet hat, daß er sich hier im Irrtum befand), ist jetzt in einen Streit mit der ‚Trybuna Ludu' darüber eingetreten, ob einige der Schriftsteller in Breslau das Prinzip der Zensur angriffen (wie ihr Bericht behauptet) oder ob sie nur (wie Dr. Slonimski meint) die ‚oft ungerechtfertigten und schädlichen Entscheidungen des Zensors' verdammten, gegen die es, wie er sagt, keine Berufung gibt.

Die Zensur ist eine Waffe, die widerspenstige Schriftsteller noch stärker schädigt, als es zunächst den Anschein hat. Nicht nur, daß sie ihre Bücher einmottet; sie hindert sie auch daran, ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Es wird berichtet, daß Jerzy Putrament, der ganz junge Romanschriftsteller, der zur Zeit der Hauptexponent der Parteilinie auf kulturellem Gebiet ist, den Schriftstellern vor nicht langer Zeit tatsächlich erzählte, sie würden ausgehungert, wenn sie nicht auf die Linie einschwenkten. Ob dieser Bericht nun ganz wahrheitsgemäß ist oder nicht, so ist es doch so weit, daß einige Schriftsteller schon den Druck zu spüren bekommen. Darunter befinden sich Adam Wazyk, der das berühmte ‚Gedicht für Erwachsene' kurz vor Polens ‚Oktobertagen' schrieb; der Dichter und Romanschriftsteller Pawel Hertz; der Dichter Mieczyslaw Jastrun, von dem gerade ein Buch auf den Index gesetzt wurde; und Jerzy Andrzejewski, von dem man sagt, daß er seit den Tantiemen für die Verfilmung seiner Novelle ‚Asche und Diamant' vor achtzehn Monaten nichts mehr verdient hätte.

Es bleibt abzuwarten, wie weit dieser Versuch getrieben wird, die Konformität dadurch zu sichern, daß man den Leuten das Bargeld nimmt, — wenn es tatsächlich schon ein überlegter und bewußter Versuch ist. Herrn Gomulka wird es wahrscheinlich sehr widerstreben, die Dinge mit einer Gruppe von Menschen zu weit zu treiben, von denen viele im Oktober 1956 zu seinen zuverlässigsten Getreuen gehörten. Die Kommunisten selbst behaupten, daß sie in der Kunst keinen uniformen Stil schaffen wollen, daß sie mit einem freien Aufeinandertreffen der Meinungen einverstanden sind und Experimente und schöpferische Forschung respektieren wollen. Aber es ist etwas anderes, diese untadeligen Absichten mit ihrer eingestandenen Entschlossenheit zu vereinen, kein Streunen auf revisionistischen oder bürgerlichen Weiden außerhalb der marxistischen Hürde zu gestatten. In Gomulkas Polen, in dem stalinistische Polizeimethoden zu einer sehr unangenehmen Erinnerung geworden sind und in dem die Menschen eine weit größere Freiheit haben, ihre Meinung zu sagen, als irgendwo sonst im kommunistischen Block, ist die Aufgabe, das geschriebene Wort in strikte marxistisch-leninistische Zäune einzupferchen, ungeheuer schwer zu lösen."

BÜCHER

Junge Lyrik

Ingeborg Bachmann, Anrufung des großen Bären. R. Piper Verlag, München 1956, 85 S., geb. 7,– DM. – *Ingeborg Bachmann*, Der gute Gott von Manhattan. Hörspiel. R. Piper Verlag, München 1958 (Piper-Bücherei Bd. 127), 86 S., geb. 2,50 DM. – *Albert von Schirnding*, Blüte und Verhängnis. C. Hanser Verlag, München 1958, 53 S., geb. 6,– DM. – *Walter Helmut Fritz*, Achtsam sein. Vorstadtpresse Biel, Biel 1956, 48 S. – *Walter Helmut Fritz*, Bild und Zeichen. Claassen Verlag, Hamburg 1958, 63 S., geb. 4,– DM. – *Gerhard Neumann*, Salziger Mond. Insel-Verlag, Wiesbaden 1958, 40 S., geb. 6,– DM. – *Klaus Demus*, Das schwere Land. S. Fischer Verlag, Frankfurt/Main 1958, 52 S., Ln. 6,80 DM.

Der Kritiker, der das erste Buch eines Autors mit Zustimmung gelesen und beurteilt hat, wird dessen zweite Veröffentlichung nicht ohne eine gewisse Spannung zur Hand nehmen. Das Debüt eines Talentes besagt nicht allzu viel. Es ist verhältnismäßig einfach, den ersten Schritt zu tun – besonders heute, da das „Noch-nicht-Dagewesene" eine so außerordentliche Anziehungskraft auf die Öffentlichkeit ausübt und die Verbreiter von Kunst und Kultur auf neue Namen förmlich Jagd machen. Das zweite Werk einer jungen Begabung zeigt schon deutlicher, wie es um sie bestellt ist. Es kann kaum noch einem schönen Zufall seine Entstehung verdanken; günstige Umstände wiederholen sich selten. Jeder weitere Schritt erfordert Fleiß, Ausdauer, Disziplin. Der Debütant darf auf unsere Nachsicht rechnen, doch wer bereits einmal seine Befähigung bewiesen hat, muß sich eine schärfere Prüfung gefallen lassen. Wir erwarten von ihm sowohl Bestätigung, Bekräftigung des anfangs Geleisteten als auch den Nachweis über einen Zuwachs an Erfahrung, Reife und frischen Tönen.

Die Mehrzahl der Lyrikbände, mit denen wir uns hier beschäftigen wollen, sind solche Zweitveröffentlichungen. *Ingeborg Bachmanns* Versbuch „Anrufung des Großen Bären" soll den Reigen eröffnen. Was in ihren frühen Gedichten noch erstaunlicher Versuch blieb, Vorbereitung, bewundertes Versprechen, setzt sich in den neuen Poesien häufig als sicheres und ebenmäßiges Gelingen fort. Die glücklichsten Funde machen wir in dieser Lyrik immer dort, wo das überhelle Bewußtsein der Dichterin gleichsam auf seinen Ausgangspunkt stößt, d. h. wieder geheimes Vorwissen wird. An solchen Stellen scheint der Geist in einer zweiten Kindheit begriffen, die Erkenntnis abermals in den Stand der Unschuld versetzt. Die Welt wird nicht mehr gedeutet, sondern wie von unmündigen Lippen heraufbeschworen: durch Besprechung, Anrufung, durch die Bannkraft rhythmischer Sprache.

Ein verwunschenes Reich tut sich vor uns auf, das eine „Karfunkelfee" regiert, wo Fallada und Rosenrot wandern und Spindeln sich im Sterntalerregen drehen, ein Reich, wie es sich Heinrich von Ofterdingen erträumt hat. Auf diesem Boden gibt es keinen Unterschied zwischen Bild und Bedeutung, Sein und Sinn; alles ist mit allem in einem zutiefst märchenhaften Einklang. Wer zu fragen anhebt, begeht schon Verrat. Niemand aber kann dem Wunsch, die machtbringenden Zauber- und Schlüsselworte zu erkunden, sein Leben lang widerstehen. Und so verschränken sich Glück und Schuld, Herrschaft und Armut, Sicherheit und Schrecken. Unabwendbar enden die zärtlichen Spiele in tödlichen Verfolgungen.

Das Thema der todbringenden Liebe hat Ingeborg Bachmann in ihrem neuen Hörspiel „Der gute Gott von Manhattan" erneut aufgegriffen. Mit großem Geschick verwandelt sie die Story vom irrsinnigen New Yorker Bombenleger, die vor einiger Zeit sämtliche Zeitungen der Welt verbreiteten, in eine geistvolle Fabel: Der Besessene verübt seine Anschläge nur auf Liebespaare, und zwar einzig auf solche, deren leidenschaftliche Zuneigung die allerhöchste Intensität erreicht hat. *Liebe* ist hier ein schrankenloses, Gott und Welt vergessendes, immer bloß sich selbst meinendes und Bestätigung heischendes Sein. Die ihr verfallen sind, verneinen das Maß der Schöpfung. Um die Ordnung wieder herzustellen, sprengt der „gute Gott" die Liebenden in die Luft.

Seine Rechtfertigung vor einem „Richter" gibt den Rahmen des Spieles ab. Im Lauf der Verhandlung tauschen Kläger und Angeklagter ihre Rollen. Es kommt zu keinem Urteilsspruch, doch die Anklage „wird aufrechterhalten". – Wie auch immer man zu dieser ungewöhnlichen Deutung der Liebe stehen mag: das Stück fasziniert und ist

über weite Strecken, insbesondere in den Dialogen des verstrickten Paares, zärtlich nüchterne wie hinreißend selige Poesie. Wer die Sendung hörte, wird dem Spiel zudem seine Funkeignung bescheinigen. Nur die „Eichhörnchen"-Auftritte, die Erinnerungen an bestimmte Hexen- und Koboldszenen klassischer Dramen wachrufen, fallen aus dem Rahmen. Sie kommen uns als tändelnde Phantastereien vor und stören den Gang eines Bewußtseins, das die Wahrheit erbringen will.

Albert von Schirnding, in Regensburg geboren, ist mit erst dreiundzwanzig Jahren einer der jüngsten Lyriker unseres Landes. Bereits in seinem Band „Falterzug" verriet sich eine Vorliebe für das liedhafte Gebilde, die kleine sangbare Form. Schirnding hält ihr die Treue. Seine neuen Verse, die er unter dem Titel „Blüte und Verhängnis" gesammelt hat, sind wieder durchweg gereimt, metrisch gegliedert und gewöhnlich in Vier-Zeilen-Strophen zusammengefaßt. Auch der konservative Wortlaut hat sich kaum gewandelt; es sind die alterslosen, bewährten Sprachbestände, auf die er zurückgreift. Dennoch wirken seine Gedichte nur selten zeitfremd. Ein durchaus moderner Kunstwille verfährt hier mit dem vorgegebenen Material in recht eigenwilliger Weise.

Thematisch hat sich Schirndings Dichtung verengt. „Blüte und Verhängnis" enthält ausschließlich Liebesgedichte. Innerhalb dieser Schranken jedoch gelingen dem jungen Poeten schöne und bezwingende Verlautbarungen. Schirnding scheut sich nicht, das strömende, glück- und wehselige *Gefühl* wieder in seine Rechte einzusetzen. Das ist ungewöhnlich in einer Zeit, in der man sich jeder stärkeren Herzensregung schämen zu müssen glaubt. Wie linder, erweckender Regen fällt diese Poesie in unser Inneres, das vor lauter Sachlichkeit und Nüchternheit zu verkarsten droht.

Walter Helmut Fritz gehört dem Jahrgang 1929 an. Sein Geburtsort ist Karlsruhe. Den ersten Gedichtband, den er herausbrachte, nannte er „Achtsam sein". Darin erprobte sich eine Stimme, die eine besondere Eignung für das Behutsame, Leise, Verschwebende zu besitzen schien. Mit zarter Gelassenheit faßte hier ein junger Mensch die Dinge ins Auge. Doch das Schauen allein genügte ihm nicht. Es wurde zur Brücke für eine innere Aufmerksamkeit, die den Mitmenschen, den Nächsten liebend und warnend begleitete.

Dem zweiten Band hat Fritz den Titel „Bild und Zeichen" gegeben. Er ist programmatisch gemeint. Die Wahrheit ist das *Verborgene;* nur im Augenschein, in dem das Sinn-Bild aufleuchtet, vermag der Dichter von ihr zu künden. Gewiß, diese Gedankengänge sind nicht neu, doch jegliche lyrische Praxis geht mehr oder weniger auf sie zurück. Stilistisch hat sich Fritz am Naturgedicht der mittleren Generation geschult, für die stellvertretend der tonangebende Karl Krolow genannt werden soll. Die „erbitterte Idylle" bleibt weiterhin bestimmend für die Intentionen unseres Autors, aber wir entdecken in seiner zweiten Sammlung auch Stücke, die als Aufbrüche in neue Windrichtungen gelten können. Bei Fritz gibt es jetzt keine gereimten Poeme mehr. Ein schön rhythmisiertes Parlando trägt Vers um Vers.

Die Wirklichkeit, die wir in „Bild und Zeichen" veranschaulicht finden, ist von einer so schlichten, überzeugenden Tatsächlichkeit, daß es nirgends zu Vagheiten und Unglaubwürdigkeiten kommt; nur an wenigen Stellen bringt es der Verfasser nicht fertig, dem sichtbaren Widerschein der Welt die Aussagekraft des Emblems zu verleihen, also über den optischen Reiz, die impressionistische Augenweide hinweg Bewußtheit darzustellen. In seiner lyrischen Bildersprache deutet sich ein Wissen um das an, was wir verloren haben und täglich neu verlieren. Auch die Idee, daß uns jedoch kein Abschied endgültig von der Wahrheit des Seins zu trennen vermag, kommt als eine Leiterkenntnis zu Wort. Gewißheit und Frage halten einander die Waage. Kein Sinn, der erschlossen wurde, bleibt ungeprüft stehen. Fritz will sich und seine Leser nicht in falscher Sicherheit wiegen. Die Fragen, die sich das lyrische Ich wie in einem Selbstverhör vorlegt, auch sie sind Zeichen. In ihnen nimmt die Bedrohung, die das gesteigerte Bewußtsein des Menschen hervorruft, Gestalt an. Aber zuletzt siegt das Vertrauen:

Laß uns
den Tag grüßen,
der die Anker gelöst hat
und Kurs
auf die Vielfalt
nimmt.
Es müßte
der Friede
an einem solchen Morgen
doch sichtbar werden
am Horizont.

Der Mecklenburger *Gerhard Neumann*, der seit Jahren in Wiesbaden lebt, wurde kürzlich mit dem Preis des Kulturkreises

ausgezeichnet. In künstlerischer Hinsicht zeigt sich Neumann strenger als Schirnding und Fritz, auch kommt er uns moderner vor als die beiden anderen — wobei hier mit „modern" das Wagemutige, der Hang zu kühnen Verkürzungen gekennzeichnet werden soll. Er hat in seinem zweiten Versbuch, das den Titel „Salziger Mond" trägt, ebenfalls Boden gewonnen und sich von den naturlyrischen Mustern, die in seinem vielbeachteten Erstling „Wind auf der Haut" noch vorherrschten, zum Teil nicht unbeträchtlich entfernt.

Die Landschaftsform, die in Neumanns Verskompositionen dominiert, ist der Küstenstrich: die Grenzscheide zwischen Land und Meer. Heimatliche Prospekte tauchen vor den Augen des Dichters auf. Doch da er sie in sein poetisches Idiom transponiert, verlieren sich die geographischen Reminiszenzen. Das Ostseegestade wird gleichsam nacktes existentielles Gelände, ein Bereich, in dem sich der Mensch ständig zu Entscheidungen aufgerufen sieht. Auf der Linie, die Wasser und Erde trennt, sind einzig *Grenzerlebnisse* möglich, im wörtlichen wie im übertragenen Sinn.

In anderen Gedichten, die unser faktisches Heute beschwören, führt Neumann sein Generalthema fort, es nun ins Zeitgeschichtliche, ja, Politische wendend. Unversehens stehen wir vor den Drahtverhauen und Kontrolltürmen zwischen Ost und West. Der junge Dichter wagt, wozu sich hierzulande vor ihm noch keiner entschlossen: Er schreibt ein Zeitgedicht auf die Grenze, die zum finsteren Schicksal Deutschlands geworden ist.

Nacht
der Schüsse,
unversehner Haften
und des Würgens — Patrouillengänger streunen.
Fährte kreuzt die Fährte:
niemand kann sie lesen.
Die asselfeuchten
Keller reichen selten
für zwei, von denen einer
Befehle
in den Fingern krümmt.

Was aber soll derjenige tun, der in unsere Zeit hineingeboren wurde? Wo endet seine Ohnmacht? Auf welche Wahrheit kann er bauen, wenn er wie Vieh auf Fernlastern in Zonen transportiert wird, wo das kalt berechnete Grauen überhand nimmt? „Was gilt?" — Der Dichter schweigt. Aber sein Stillsein bedeutet nicht Resignation vor der ungeheuren Rätselhaftigkeit des Daseins. Es ist ein wortloses Ausharren, das die einzige Pflicht übernimmt, die ihm zu erfüllen noch möglich ist: *zu wachen*, scharfäugig und gerecht.

Der Österreicher *Klaus Demus*, einunddreißig Jahre alt, ist bei Gottfried Benn in die Lehre gegangen. Im mittleren Teil seines Erstlings „Das schwere Land", für den er den gleichen Preis wie Gerhard Neumann empfing, wimmelt es von Fremdwörtern aus natur- und geisteswissenschaftlichen Nomenklaturen wie galaktisch, fluoreszent, hypäthral, kalär, matinal, interstellar. Auch gewisse Redefiguren weisen auf Benn zurück. Doch selbst in den Gedichten dieses Teiles, der offenbar die frühesten Stücke enthält, kommen schon die Züge einer neuen Handschrift zum Vorschein: der Duktus einer lyrischen Begabung, die im Begriff steht, sich zu finden.

In den beiden anderen Parts des „Schweren Landes" hat sich Klaus Demus von allem Modischen und ihm Ungemäßen befreit. Rein, gleichmäßig setzt sich seine poetische Befähigung in Sprache um. Das „schwere Land", das er in dunklen Gesichten beschwört, ist die Urlandschaft seiner heimatlichen Gebirge: die menschenlose Erde, zu Gipfeln und Graten aufgetürmt. In hymnischer Erregung feiert Demus ihr Auftauchen aus der Nacht, den panischen Mittag im Fels, das abendliche Verdämmern in Nebelmeeren. Bei ihm sind Tag und Nacht *handelnde, leidende Zeiten*, Archetypen der Seele, Gewalten, die über unser inneres Dasein entscheiden. Tageszeit ist Gestirnzeit, und so geht alles irdische Geschehen auf kosmische Vorgänge zurück. Sonnen und Monde regieren das visionäre Land mit unabänderlicher Strenge.

Um die Macht seiner inneren Bilder zu demonstrieren, baut Klaus Demus wahre Wortgebirge auf. Die deutsche Hymnik — von Klopstock über Hölderlin bis zu Trakl — setzt im „Schweren Land" zu einer späten Blüte an. „Rein ist, erhellt mit Gipfeln / die Erde", singt Klaus Demus, Oder: „Grau blüht der Helle / weicher Stern". Seiner verzückten Phantasie, die gelegentlich auch den wortreichen Jean Paul in Erinnerung bringt, reicht die übliche Sprache nicht aus; sie muß Worte verändern, schmelzen, zusammenschmieden. Daß ein so anspruchsvoller Lyrismus den größten Gefahren ausgesetzt ist, braucht wohl nicht besonders hervorgehoben zu werden. Doch kühn faßt sie Klaus Demus ins Auge. Und seine Furchtlosigkeit trägt schließlich den Sieg davon.

Heinz Piontek

Arno Schmidt und einige seiner Eigenschaften

Arno Schmidt, Fouqué und einige seiner Zeitgenossen. Biographischer Versuch. Stahlberg-Verlag, Karlsruhe 1958, 587 S., Ln. 38,– DM. – *Arno Schmidt,* Dya na sore. Gespräche in einer Bibliothek. Stahlberg-Verlag, Karlsruhe 1958, 427 S., Ln. 16,80 DM.

Etwa gleichzeitig sind vom enfant terrible der heutigen deutschen Prosa, von Arno Schmidt, zwei Neuerscheinungen vorgelegt worden. Es ist einmal ein prächtiger Wälzer, aus „1 Myriade Stunden" als eindrucksvolle Materialsammlung hervorgegangen, „Fouqué und einige seiner Zeitgenossen" geheißen. Man wußte durch Hörensagen seit geraumer Zeit schon von diesem Schmidtschen Über-Opus, das nun als Fleißarbeit von besonderem Zuschnitt ans Tageslicht getreten ist.

Arno Schmidt hat einen liebenswürdigen Tick, die „di minores" der Literatur kraft des ihm zur Verfügung stehenden Wortes dem sanften Staube entreißen zu wollen, den sie — selbstverständlich ganz unverständlicherweise — im Laufe der Zeit angesetzt haben. Das Fouqué-Buch gibt sich dieser Mission nun ganz ausschweifend hin (auf mehr als einem halben Tausend Seiten). Es ist eine respektable Mischung von germanistischer Mimikry, Entdeckerlust und — Arno Schmidt. Und um Arno Schmidts willen lohnt es, sich mit einem Gegenstand zu beschäftigen, der — vom sachlichen Enthusiasmus seiner Feder getragen — noch einmal „blühen" möchte. Freilich, die in Zettelkästen gehegte Pflanze (eine „vollkräftige" Leistung ihres Hegers) wird es nicht leicht haben, am Blühen zu bleiben, bestenfalls unter „Freunden korrekter Texte". Denn die werden wirklich in Hülle und Fülle gegeben, bis hin zu den entlegensten Stammbäumen und verschiedenen Regimentslisten, die man im monströsen Register des Bandes studieren kann.

Es gibt bewunderungswürdige Mitteilungen Schmidts, den Ritter Fouqué betreffend, den die halbgebildete Nachwelt leider weitgehend nur als Verfasser der „Undine", der Dichtung gewordenen Gestalt der „mindener Elfe" mit dem zierlichen Namen „von Breitenbauch", in Erinnerung hat. Das ist nun anders geworden. Trotzdem fragt man sich bei der Lektüre beklommen, was wohl aus Fouqué für Schmidt geworden wäre, wenn sich nicht Poe mit ihm angelegentlich beschäftigt hätte. Denn Poes „Heureka" — muß man wissen — gehört zu der vorletzten „großen Stufe" des Pantheismus. (Die letzte, wenn schon nicht allerletzte — erfährt man schlicht in diesem Zusammenhang — ist „Schmidts ‚Leviathan'". Doch wird eingeräumt, daß E. A. Poe wie Schmidt „hoffentlich auch nur Durchgangs-Stadien zu weiteren Formen sein werden".)

Derart gestärkt und befeuert, überläßt man sich willig dem unwegsamen Terrain des Schmidtschen Fouqué-Epos und erfährt freilich herrliche Einzelheiten. Die Einzelheit hat hier überhaupt ihre Chance. Man kann sich an die Unzahl der Berichte und Berichtchen halten, wenn man auch sonst keinen rechten Halt findet. Sicher, gelegentlich legt sich Arno Schmidt ganz groß aufs Rühmen seines Helden („Fouqué, . . . groß und naiv wie immer, willig, aufgeschlossen, durchsichtig, ein Mensch wie glühendes Glas". „Fouqué . . . ein großer Dichter, ein Zauberer, der aus Buchstaben unirdisch glühende Bilder weben kann, elfischerer Gebärden und Worte mächtig, als unser irdenes (sic!) Gestirn vermag." „Fouqués Weltbild ist durchaus dämonisch, und wenn er im Leben nicht religiös genug sich gebärden kann . . . ordnet sich in seinen Dichtungen die Weiße Lehre in einen größeren Rahmen ein: den der Zaubermittel gegen Angst und Unheil überhaupt. Fouqué ist gar kein Christ.") Am Anfang des Buches stellt Schmidt mit Recht fest, daß Fouqué „im geistigen Raume von 1177—1243" lebe, und schreibt: „Da gehört er hin, dort ist er eine ewige rein poetische Gestalt, aber ansonsten natürlich volkommen unvernünftig."

Vielleicht hat dies „vollkommen Unvernünftige" Schmidt angezogen, wenn er es mit solcher Unschuld auch schwer hat und feststellen muß: „zumeist überwiegt die unendliche Wasserflut nichtssagender, wirklich unerträglich frömmelnder Reime." Doch Schmidt ist offenbar ein wackerer Schwimmer. Denn er stürzte sich auf eine Strecke von 587 Seiten (eine wahrhaft furchterregende Distanz) in die Fluten. Sie trugen ihn nicht, wie sie den ehrbaren Ritter Fouqué nicht trugen, von dem nun wirklich ein Minimum seines Werkes noch heute zumutbar ist. Der Aufwand, mit dem Arno Schmidt nicht einmal heitere Mittelmäßigkeit vorführt, ist grotesk. Das Hübsche des Unternehmens ist die Auflösung des Ganzen in die Ketten von Miniaturen, mit denen hier ein Leben rekonstruiert erscheint, die unglaubliche Belesenheit und Kenntnis

einer versunkenen Zeit, die Schilderung des gewaltigen Ensembles von Umständen, die dazugehören, um aus einer literarischen Existenz nicht *mehr* zu machen als eine Mediokrität für die Nachfahren. Schmidt hat so etwas wie einen archivarischen Blick, der sich von Regiments-, Kirchen- und Polizei-Akten nicht lösen kann. Das ist amüsant zu beobachten, doch noch lange kein Gewinn für die Sache. Wenn auch Fouqué nicht lediglich, wie es sonst reichlich und heftig geschah, „überzierliche Ritter und Frauenautomaten" darstellte, so muß doch dreimal kräftig runtergeschluckt werden (man kriegt sonst den herzhaften Schluckauf nicht weg, der einen beim Durchstreifen von soviel Monotonie vor Langweile überfällt), ehe man sich Chamissos Worten über seinen Freund anschließen kann: „Es ist ein ätherisch entsendetes Feuer über dem Moor hinwallend."

Nach soviel aufgebotener Pseudo-Poesie erholt man sich geradezu bei Arno Schmidts Rundfunksendungen, die er unter dem schön versnobten Titel „Dya na sore" zu einem gleichfalls stattlichen Bande zusammengestellt hat. Auch in ihm treibt er sein hobby, ziemlich ungeniert mit der Unwissenheit seiner Zeitgenossen zu rechnen und „Entdeckungen" zu machen oder doch — um jeden Preis — originell zu sein, auf die humorloseste Art. Wir kommen auf unsere Kosten: dieser Arno Schmidt ist schon ein „klotziger" Autor! Nun ist der — vor allem in seiner ersten Hälfte mit Zitaten herangezogene, weil dort für ihn brauchbare — „Anton Reiser" Karl Philipp Moritzens nicht gar so unbekannt, wie Schmidt meint. Doch gibt es immerhin echte Funde (was bei einem, der das Belesensein so „mit Löffeln gegessen hat" wie der Verfasser, kein Wunder ist). Wer — vor Schmidt — hätte schon darauf hinweisen können, daß auf den tausend Seiten des Stifterschen „Nachsommer" von der Polizei nicht einmal gesprochen werde, geschweige denn, daß ein Schutzmann aufträte! Aber auch sonst sind die „Gespräche in einer Bibliothek" manchmal ein — nicht nur intellektuelles — Gaudium nach den Einöden des „Fouqué". Es stellt sich — wahrscheinlich unabsichtlich — ein Zauber ein, wie man ihn unter Pedanten sonst selten antrifft. Dann will es Schmidt endlich einmal nicht so „genau wissen", ist er *mehr* als „Freund korrekter Texte". Man kann sogar etwas von Fürsorge für sein Nachleben wahrnehmen. So etwas aber macht das „Korrekte" menschlich. Natürlich betätigt Schmidt — wie beliebt — die Axt im Walde. Doch wünscht man sich gerade solches Instrument in seinen Händen. Manche — habe ich mir sagen lassen — lesen ihn nur um dieser soliden Waffe willen.

Arno Schmidt operiert im Grunde mit ein paar Namen, die er immer wieder anbietet, bis man sie nicht mehr überhören kann, selbst ein Monstrum wie Herrn Meyers „Dya na sore" nicht. Von Zeit zu Zeit bedarf es eben der Schmidts, um die Meyers ins Gespräch zu bringen: ein guter deutscher Vorgang. Karl Krolow

Das Unberechenbare

Johannes Weidenheim, Morgens zwischen 4+5. Geschichten von heute. J. F. Steinkopf, Stuttgart 1958, 132 S., Ln. 5,80 DM. — *Rudolf Otto Wiemer*, Der Ort zu unseren Füßen. Erzählungen des Landmessers. J. F. Steinkopf, Stuttgart 1958, 192 S., Ln. 7,80 DM. — *Franz Nabl*, Johannes Krantz. Erzählungen in einem Rahmen. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1958, 391 S., Ln. 13,60 DM. — *Mario Pomilio*, Der Zeuge. Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg 1957, 152 S., Ln. 8,50 DM.

Die Erzählungen von *Johannes Weidenheim* versuchen aufzuzeigen, daß auch in einem Leben, wie es heute so viele führen, einem Leben, das lediglich auf irgendein zeitgemäßes Interesse ausgerichtet ist, ein Augenblick eintreten kann, der das bisherige Streben ad absurdum führt, in dem aber zugleich an einer bisher unbeachteten Stelle der Sinn erkennbar wird. Für den kleinen Mann in „Morgens zwischen 4 und 5" verliert das mühsam errackerte eigene Häuschen seinen Wert, als die erwachsene Tochter ihn verläßt, weil er sich nie um sie gekümmert hat. Für den jungen Menschen in „Stunde der Geburt" wird das Vergnügen als Lebensinhalt fragwürdig, als er, von einem Volksfest heimfahrend, den verkaterten Zustand der übrigen Festteilnehmer vor Augen hat. Aber immer ist da dann etwas, das von der entgegengesetzten Seite her Licht aufglänzen läßt. Der Bibelspruch an der Wand, den der kleine Mann zur Hochzeit geschenkt bekommen hat und den er erst wieder beachtet, als ihn die Tochter, ehe sie weggeht, von der Wand reißt. Die Weihnachtsgeschichte, die die Eltern in „Überraschender Glanz bei Kellners" den Kindern vorlesen, weil der Lehrer das wünschte. Von diesem Punkt an verwischt der Autor jedoch die klaren Konturen und gibt einer Hoffnung Raum, für die in der

zuvor geschilderten Situation die Voraussetzungen fehlen. Gewiß kann das Bibelwort den Vater dazu treiben, seiner Tochter reueerfüllt nachzueilen. Warum aber noch der summarisch optimistische Schluß, daß er dabei erkennt, es liege „so etwas wie Erlösung in der Luft"? Solche Lösungen sind weder christlich noch dichterisch, denn auch das Dichterische begnügt sich nicht mit unklaren Stimmungseffekten, sondern fordert klare Verhältnisse zwischen Zeichen und Bedeutung.

Um solche klaren Verhältnisse geht es *Rudolf Otto Wiemer* in der Rahmengeschichte zu seinem Erzählband „Der Ort zu unseren Füßen". Sie schildert die Begegnung mit dem alten Landmesser, dem die folgenden Geschichten in den Mund gelegt werden. Er, der von Berufs wegen mit dem Berechenbaren zu tun hat, mußte eines Tages um so empfindlicher mit dem Unberechenbaren zusammenstoßen. Seitdem weiß er, daß wir das Unerklärliche nicht erklären sollen — denn wir kennen die „höhere Mathematik" nicht, „die sich hinter dem kleinen, in unserer Welt gebräuchlichen Einmaleins verbirgt". Aber wir sollen auch nicht in die „Fluchtlinie" „hochfahrender Pläne" ausweichen, sondern an dem „Ort zu unseren Füßen" stillhalten. Denn an diesem Ort werden wir gemessen.

Damit ist die Deutung der folgenden Geschichten schon vorweggenommen — ein Kunstgriff, durch den Wiemer deren Schicksale in ihrer ganzen Unbegreiflichkeit belassen kann, ohne daß sie deswegen ins Unverbindliche abgleiten. Auch nachdem der Bauer Baar im „Transformatorenhaus" erklärt hatte, daß er seine Tochter niemals einem Bremser auf der Erzbahn zur Frau geben werde, steht Lydia nach wie vor jeden Morgen an dem Waldstück, an dem die Bahn vorbeikommt, und winkt. Einmal, nach einer durchzechten Nacht, hatte der Bremser den Augenblick verschlafen. Am nächsten Tag fehlt Lydia. „Und damit war es zu Ende? Nur weil Kothe einmal versäumt hatte zu winken?" Aber es gibt kein solches „nur". „Es ist nicht gut, die Liebe so fein und leicht zerreißlich zu binden", oder — mit den Worten der Rahmengeschichte — „hochfahrende Pläne oder gute Vorsätze" zu fassen: am Ort zu unseren Füßen müssen wir beginnen. Dort ergeben sich dem Aufmerksamen auch die Möglichkeiten, dem Unheil vorzubeugen. In „Alte Tapeten" begreift der Werkstudent, daß er dem beschränkten Lehrjungen nicht länger verbieten dürfe, unentwegt denselben Schlager zu pfeifen, denn dieses Verbot drohte dessen primitive Selbstsicherheit zu erschüttern und ihn in die eigene innere Leere stürzen zu lassen. „Was der Sekundenzeiger leistet, macht den Wert der Stunde aus", wußte der alte Landmesser zu sagen.

Die vielschichtige, feinste Schwingungen anzeigende Erzählkunst des österreichischen Dichters *Franz Nabl* kann man nicht ohne weiteres mit der Schreibweise Wiemers vergleichen, der ja noch am Anfang seines Schaffens steht. Behält man aber dieses Verhältnis im Auge, so scheint ein Vergleich keinesfalls abwegig. Denn auch bei Nabls „Erzählungen in einem Rahmen" ist die Grunderfahrung die des Unberechenbaren, das plötzlich in unserm Leben aufbrechen kann und Unsicherheit in dieses hineinträgt. Freilich, bei Nabl erfahren die einzelnen Geschichten schon in sich selbst ihre volle Deutung. Der Schauplatz hat sich von der Oberfläche der Begebenheiten ganz auf den Ort ihrer Herkunft zurückgezogen, und der Rahmen besiegelt nur auf erschütternde Weise die Endgültigkeit der Grunderfahrung. In der Geschichte „Der Vogel Tscheap" zieht sich der Ingenieur Hochreiter auf eine seiner Umgebung unverständliche Weise von Sophie Lagreiner zurück. Man kann sein Verhalten auch später noch nicht verstehen, als er den Schlüssel dazu gibt: Sophie hatte an einer winzigen, nur von ihm selbst erkannten Stelle versagt, ihm aber damit den Beweis geliefert, daß sie ihn nicht so vollkommen verstand, wie er gehofft hatte. In der Rahmengeschichte ereignet sich das gleiche zwischen dem Dichter Johannes Krantz und der von ihm geliebten Frau. Obwohl Krantz bereits um die ständige heimliche Gefährdung des Menschen weiß, wird auch er die Beute einer „bösen, unerbittlichen Macht", und er kann nicht über die Gekränktheit hinwegspringen, die ihn plötzlich überfällt, als er erkennt, daß die junge Frau erst zu ihm gefunden hat, nachdem ein Unwürdiger sie enttäuscht hatte. Mit raffinierter Grausamkeit stößt er sie zurück — und zerstört damit in einem einzigen unbewachten Augenblick sein und ihr Leben.

Dieser Endgültigkeit des Verhängnisses gegenüber gewinnt Wiemers Erzählband neue Bedeutung. Bei Nabl leuchtet noch einmal ein vergangenes Weltbild — mit dem Ideal der Vollkommenheit — auf; doch da er sich dem Wissen um die existentielle Abgründigkeit des Menschen nicht verschlie-

ßen kann, weicht er, um der Verzweiflung zu entgehen, in den unverbindlichen Glauben an eine uns unerfindliche höhere Weltlenkung aus. Bei Wiemer aber hat die existentielle Entdeckung ihren Schrecken verloren und nötigt nicht mehr zur Resignation. Bei ihm geht es nicht darum, wie der Mensch sich selber sieht oder sehen will, sondern darum, wie Gott ihn sieht: als einen Unvermögenden zwar, der aber trotzdem in jedem Augenblick angefordert ist — wenn auch nur am Ort „zu unseren Füßen".

Wie der Mensch heute inmitten des Gefühls der Sinnlosigkeit alles Tuns wieder danach verlangt, „gemessen" zu werden, zeigt der Italiener *Mario Pomilio* in seinem Roman „Der Zeuge". „Auf die Länge wird unsere Moral — ich meine die von einem Menschen, der nicht glaubt — zwangsläufig relativ", äußert das junge Mädchen im Speisehaus zu dem an ihrem Tisch sitzenden Kommissar Duclair. „Könnten wir uns wenigstens, so oft wir etwas tun, zu der Vorstellung zwingen, wir hätten für unsere Handlungen einen Zeugen . . ." Duclair seinerseits ist in seinem Beruf, im Gegenüber mit Betrunkenen und Dirnen, immer mehr in den Konflikt zwischen äußerem Recht und verstehender Menschlichkeit geraten und schwankt ohne inneren Maßstab hin und her. Zur Studentin, die der Abtreibung schuldig ist, sagt er, daß sie getötet habe, und vertritt „melodramatisch" die Gültigkeit von „absoluten, unbeweisbaren Werten, die das Recht nur unvollkommen interpretiert". Aber dann läßt er sie laufen. („Hatte er nur dem Gefühl nachgegeben? Oder nur zufällig gesprochen . . ?" „Wüßte ich wenigstens, warum ich es getan habe!") Zur jungen Frau, die beharrlich schweigt, weil sie den Geliebten nicht verraten will, ist er von grausamster Härte. Um sie zum Reden zu bringen enthält er ihr das während ihrer Haft alleingelassene vierteljährige Söhnchen vor, fühlt sich jedoch hinterher mitschuldig, als dieses unter erschreckenden Umständen stirbt. Trotzdem: hatte er nicht einfach seine Pflicht getan? Gibt es einen Maßstab, der aus dem Dilemma herausführen könnte? So fragt er, sich anklagend, seinen Freund, den Richter Leroy. „Man sagt es", antwortet dieser. „Und du, glaubst du daran?" forscht er weiter. Leroy zögert lange, bevor er diesmal antwortet: „Was liegt schon daran, ob ich daran glaube oder nicht? . . . Es gibt so viele Leute, die daran glauben!" Mit dieser Antwort als Schluß verläßt der Roman den subjektiven Weg des „Gottsuchens" und bekennt sich zu einer objektiven Wahrheit, die jederzeit vom Menschen Besitz ergreifen kann.

Martha Glaser

Die Problematik der Kreuzzüge

Adolf Waas, Geschichte der Kreuzzüge in zwei Bänden. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1956, VI, 396 S., 5 Karten, und VI, 392 S., 2 Karten, Ln. 48,– DM.

Hatte der französische Historiker René Grousset in seiner „Histoire des Croisades" (Paris 1934/36) die Kreuzzüge sehr stark vom Standpunkt des Orientalisten und Franzosen aus betrachtet, und hatte der Engländer Steven Runciman, Byzantinist von Fach, sie in seiner „History of the Crusades" (Cambridge 1951; deutsch von Peter de Mendelssohn, München 1957 f) vor allem mit den Augen des Byzantinisten gesehen, so glaubt nun Adolf Waas — auf den Spuren und in der Nachfolge von Carl Erdmanns grundlegender Studie über die Entstehung des Kreuzzuggedankens (1935, Neudruck 1955; vergl. Zw./DNF. 1957/4, S. 269) — den Kreuzzügen aus der europäischen, abendländischen Sicht am nächsten zu kommen. Für ihn sind die Kreuzzüge nicht Auseinandersetzungen mit dem Islam und die Kreuzfahrerstaaten keine gleichsam mittelalterlichen französischen „Kolonien", wie für Grousset etwa; für Waas sind die Kreuzzüge auch nicht nur politisch-militärische Ereignisse, wie für Runciman zum großen Teil, sondern im wesentlichen Bewährungsproben des christlichen *Glaubens* des abendländischen Rittertums. Der religiöse Aspekt zieht sich wie ein roter Faden durch die beiden Bände, von denen der eine im wesentlichen die Entstehung und den äußeren Verlauf der Kreuzzüge, der andere die Geschichte und die Zustände des Königreichs Jerusalem und der Kreuzfahrerstaaten schildert.

So dankbar man nun für diese Arbeit sein kann und so sehr man den Fleiß und die Gründlichkeit bewundern muß, mit der es Waas verstanden hat, die vielschichtigen, verstreuten und oft weit auseinanderliegenden Quellen aus dem europäischen und dem arabischen Kultur- und Sprachbereich sowie die umfangreichen Einzeluntersuchungen aus allen Teilen der Erde für seine geschlossene Darstellung heranzuziehen, so sehr

sind vom evangelischen, vom kirchenhistorischen Standpunkt aus einige gewichtige und grundsätzliche Fragen und Bedenken gegen seine Sicht vorzubringen. Ich will dabei nicht so sehr auf die mehr quellenkritische Frage eingehen, die sich zu Beginn der Waasschen Darstellung stellt, nämlich ob die Frömmigkeit und Religiosität des Mittelalters, insbesondere der kreuzfahrenden Ritter, beim Entschluß zum Kreuzzug in dem Maße die Hauptrolle gespielt hat, wie die Quellen es schildern, oder ob nicht in den Quellen von den wahren Absichten und Motiven der Kreuzfahrer sehr vieles verschwiegen und verdeckt worden ist, so daß Frömmigkeit und Religiosität oft nur als Deckmantel, als fromme, ethische Begründung für in Wirklichkeit sehr unfromme, reale Motive der Kreuzfahrer anzusehen sind. Diese Frage wird noch einer erneuten wissenschaftlichen Untersuchung bedürfen.

Viel entscheidender und wichtiger ist für uns der andere Ausgangspunkt von Waas: die Frage nach dem Verhältnis der Kreuzzüge zur Einheit des Christlichen Abendlandes. Waas versteht — darin der genialen, aber sehr einseitigen Konzeption von Pirenne („Mahomet et Charlemagne" 1937, deutsch: „Die Geburt des Abendlandes" 1941) folgend — unter Abendland *nur* das aus dem Reich Karls des Großen hervorgewachsene Westeuropa. Er klammert Byzanz und Osteuropa bewußt aus. In Byzanz hat es kein Rittertum gegeben. Für Waas sind aber die Kreuzzüge absolut eine Sache des Rittertums. Mit dem Rittertum kommen und gehen die Kreuzzüge — obwohl ja auch das übrige „Volk" dabei oft sehr beteiligt war. In diese Konzeption paßt Byzanz nicht hinein. Byzanz ist nach Waas an den Kreuzzügen absolut „desinteressiert", die Trennung zum Westen schon absolut vollzogen, obwohl nicht nur äußere, sondern auch tiefere, einer gemeinsamen römisch-hellenistischen Kulturtradition entspringende Verbindungen bis in die Zeit der Kreuzzüge immer wieder wissenschaftlich nachgewiesen worden sind (besonders gut bei Werner Ohnesorge in seinem Vortrag vor dem Bremer Historikertag 1953, abgedruckt in „Saeculum" 1954). Daran, daß Byzanz und Osteuropa noch im Mittelalter ein integerer Bestandteil Europas und des Abendlandes gewesen sind, und daß die Kreuzzüge nicht nur ein Kampf zwischen westeuropäischen Rittern gegen den Islam oder gegen Mächte aus Asien waren, sondern auch eine Auseinandersetzung innerhalb Europas zwischen der weströmischen Christenheit und den ostkirchlichen Christen, wie es Friedrich Heer (in seiner „Europäischen Geistesgeschichte" 1953) vielleicht zu kraß, aber im Grunde richtig gesehen hat, geht Waas einfach vorbei. Davon, daß die Kreuzzüge sehr wesentlich erst die Trennung der Ostkirchen von Westeuropa verursacht haben, wie unter anderen erst kürzlich wieder Ernst Benz (in seinem Büchlein über „Geist und Leben der Ostkirche", 1957) und Hildegard Schaeder ausführlich (in einem Aufsatz in der Zeitschrift „Die evangelische Diaspora" 1954) dargelegt haben, lesen wir bei Waas *nichts*.

Ich will damit nicht etwa den Werken von Grousset oder Runciman den Vorzug einräumen, sondern nur sagen, daß auch Waas noch keine endgültige deutsche Darstellung der Kreuzzüge gegeben hat.

Friedrich Henning

Landwirtschaft in geistesgeschichtlicher Sicht

Sigmund von Frauendorfer, Ideengeschichte der Agrarwirtschaft und Agrarpolitik im deutschen Sprachgebiet. Teil I: Von den Anfängen bis zum ersten Weltkrieg. Bayerischer Landwirtschaftsverlag, München 1957, 580 S., 20 Kunstdrucktafeln, Ganzln. 64,– DM.

Wer eine „*Ideen*geschichte der Agrarwirtschaft und Agrarpolitik" schreibt, geht dabei naturgemäß von der Voraussetzung aus, daß der Mensch in einer Welt der Ideen lebt und daß deshalb auch seine Agrarwirtschaft nicht bloß auf nationalökonomischen Theorien beruht. Und das eben macht den besonderen Wert des Werkes von Frauendorfer aus, daß er neben rein fachlichen Tatbeständen stets auch die jeweils herrschenden philosophischen und weltanschaulichen Strömungen im Auge behält, so daß seine „Ideengeschichte" zu einer allgemeinen Geistesgeschichte in agrarwissenschaftlicher Sicht geworden ist und damit das Interesse eines weiteren Leserkreises als nur des fachwissenschaftlichen verdient.

Bereits in der germanischen Frühzeit hatte die Landwirtschaft eine größere Bedeutung innerhalb des Wirtschaftslebens, als man gemeinhin annimmt. Das Verhältnis zum Boden war damals allerdings viel weniger intensiv als bei den Bauern der Neuzeit. Das hat zu der Streitfrage nach der

Entstehung des Privateigentums an Grund und Boden geführt, die man nicht mit „Agrarkommunismus" und ähnlichen modernen Termini abtun kann. Es war einfach der Überfluß an Boden, der zunächst kein besonderes individuelles Gefühl für das Eigentum an ihm aufkommen ließ. Dagegen spielte nach Frauendorfers Meinung in jener Frühzeit ein waches Empfinden der Menschen für den Bereich des Magischen und Mythischen auch bei der landwirtschaftlichen Tätigkeit eine bedeutende Rolle, deren Nachwirkungen bis in die Gegenwart reichen. „Das feste Gefüge dieser statischen Anschauungswelt, die durch geographische oder rassenmäßige Unterschiede nur unwesentlich modifiziert wird, ist letzten Endes auch der tiefere Grund für den oft hervorgehobenen, zeitweise hochgepriesenen und dann wieder scharf getadelten Traditionalismus der bäuerlichen Welt" (S. 28).

Zusammen mit der Ausbildung der fränkischen Königsmacht hält das Christentum seinen Einzug bei den germanischen Stämmen. Krone und Kirche haben seitdem die Form der Agrarverfassung bis in die jüngste Vergangenheit entscheidend geprägt. Die landwirtschaftliche Arbeit erhält durch die christliche Lehre ein Ethos, das für das gewaltige Siedlungswerk des frühen und hohen Mittelalters ein nicht zu übersehender Ansporn geworden ist. Gleichzeitig vollzieht sich im Verhältnis der durch die Agrarverfassung verbundenen Menschen eine Wandlung, als die „Verfügungsgewalt über unfreie Menschen "mehr und mehr zugunsten sachlich gebundener Abgabe- und Dienstverpflichtungen zurücktritt. An sich eine logische Konsequenz wachsender Bevölkerung und knapper werdenden Bodens.

Breiten Raum in der Darstellung nimmt die Periode zwischen 1350 und 1750 ein, die Frauendorfer mit dem Kennwort „Entstehung autonomen Agrardenkens" versieht. Geistesgeschichtlich und politisch ist sie in jeder Hinsicht eine Zeit des Umbruchs. In sie fallen der gelehrte Humanismus, die Reformation und der Merkantilismus. Eine Fülle zum Teil sehr widerspruchsvoller Ideen beeinflussen die Agrarwirtschaft. Die Reformatoren haben das gesamte neue Wirtschaftsdenken bewußt oder unbewußt ungeheuer stark beeinflußt. Die Haltung Luthers in den Bauernkriegen und die Prädestinationslehre Calvins sind besonders zu erwähnen. „Eine stärkere Betonung des Laientums und des Lebens in der Welt an Stelle der einseitig kirchlichen Ausrichtung der Lebensäußerungen in früheren Epochen" (S. 85) ist wohl der wesentliche Gedanke gewesen, der sich wie auf das gesamte Leben so auch auf die Agrarwirtschaft und -politik bis in unsere Tage hinein auswirkte.

Die Entwicklung der naturwissenschaftlich fundierten Agrarökonomik führt hin zum Zeitalter eines Albrecht Thaers und Johann von Thünens, hin zur sogenannten „Bauernbefreiung" von 1848. Neue liberale und sozialistische Ideen wirken auf die Politik ein und stehen im Streit mit dem Hergebrachten. Mit umfassender Literaturkenntnis schildert Frauendorfer dieses Wechselspiel bis in das erste Jahrzehnt unseres Jahrhunderts. Industrialisierung und Entwicklung der Weltwirtschaft stellen die Agrarpolitik vor vielfältige Probleme. Es fehlt jedoch nicht an Bestrebungen, die einen annehmbaren Ausgleich erreichen wollen.

Dieser I. Teil der „Ideengeschichte" enthält vieles, das zum Verständnis nicht nur der Vergangenheit, sondern auch der Gegenwart notwendig ist. Ein umfassendes Literaturverzeichnis erleichtert ein tieferes Eindringen. Der II. Teil wird sich mit den aktuellen Fragen der Zeit zwischen den Weltkriegen und der Gegenwart befassen.

Günter D. Roth

Empfindsame Reisen

Wolfgang Koeppen, Nach Rußland und anderswohin. Empfindsame Reisen. Henry Goverts Verlag, Stuttgart 1958, 337 S., 15,80 DM.

Nach Rußland zu reisen ist in unserer Zeit ein Wagnis. Es gibt keine Tradition des Rußland-Reisens (wie es sie für Italien gibt), und durch den Krieg und die Nachkriegszeit ist der Blick nach Rußland berechtigterweise auf den politischen Aspekt festgelegt. Koeppen ist trotzdem auf Einladung des sowjetischen Schriftstellerverbandes nach Rußland gereist, aber er hat das große Phänomen am Rande Europas weder in politischen Diensten noch in einer romantischen Illusion gesehen, sondern als Ganzes, als politisches Ungeheuer, als „Wüste der Lieblosigkeit", als Land des Widerspruchs zwischen Gestern und Heute, zwischen Plüsch und Maschine. Man spürt immer wieder, daß Koeppen seine Reise zu

rechtfertigen sucht — nicht mit politischen Gründen, sondern mit menschlichen: er sucht die Urphänomene auf, das Glück, das Unglück, den Tod und die Krankheit, aber er sucht auch die kleineren menschlichen Qualitäten, das Gemütliche, das Heitere und alles Skurrile und Merkwürdige, das zum Leben auch in Rußland gehört. Das löst die starre und ungute Fixierung auf das Politikum Rußland.

Die anderen Berichte über Reisen nach Spanien, Holland, London und Rom versteht man in ihrer Intention erst, wenn man das zentrale Rußlandkapitel kennt. Es sind alles Länder am Rande Europas, die Koeppen bereiste, und es scheint, daß diese Auswahl notwendig war, damit der Autor findet, was er sucht: eine eigene, unverwechselbare Art zu leben und das Leben zu entfalten zwischen die gegebenen Extreme von arm und reich, gut und böse. Koeppen schätzt an diesen alten europäischen Ländern das Freie und Unberechenbare, den Wildwuchs, der außerhalb und gegen jede Planung sich zwischen Korruption und höchste Kultur einschiebt. Das macht ihm diese Länder so sympathisch, und man versteht, daß er traurig wird, weil es dies alles in Rußland nicht gibt, nicht die Bettler an den Straßenecken und nicht die schmutzigen Märkte, nicht den wilden Jazz und die schlechte englische Küche etc.

Die vielen liebenswürdigen Einzelheiten, die Koeppen mit einer bedeutenden Neugier zusammenträgt, dürfen ebensowenig wie der sehr uneinheitliche Stil den Anschein erwecken, als sei das Buch eine Plauderei. Koeppen reist nicht als Plauderer, nicht als Registrator oder als Kulturkritiker, sondern als großer Zuschauer, der von einem dichterischen Impuls dazu getrieben wird und sich dennoch eine schöne Desinvolture bewahrt. Es werden keine Sehenswürdigkeiten beschrieben oder Photoziele besucht — das ist etwas Sekundäres. Die Faszination dieses Buches rührt her von dem Ordnungsgefüge, das Koeppen an den Phänomenen sichtbar macht. Man hat oft den Eindruck, als sei das Buch eine große Stoffsammlung der modernen Welt, in der ein dichterisches Wissen von der Konstanz der Figuren des Lebens Bestätigung sucht: Die Weisen und die Narren erscheinen in alter und neuer Form, vor dem Licht der Großstädte wohnt das Elend in Höhlen; die „Senoritas für Geld" in Spanien und die „wirklichen Herren" in England sind wie ein Gleichgewicht. Wo die Realität zu nackt und heftig erscheint, dort beschwört Koeppen den Traum und das Gespensterhafte, oder er erinnert an die Dichtung, die hier ihren Ort hatte und die sich dann plötzlich auf magische Art mit der Wirklichkeit verbindet. Man könnte dem Buch wohl nicht dieselbe Wertschätzung entgegenbringen, wenn man den metaphysischen Hintergrund untersuchen würde, aus dem es kommt, — wenn es eben nicht so eminent dichterisch und auf diese Weise richtig wäre, weil es von dem Stück Wahrheit getragen wird, das in der Sprache selbst und in den Objekten aufgehoben ist. Das ist heute etwas Seltenes, und man muß sich wundern, daß ein so leidenschaftlich und privat geschriebenes Buch die Objekte und die weit über das Private hinausgehenden Ordnungen zum Sprechen bringen konnte.

„Eine Stadt geht unter. Eine Stadt steht wieder auf. Aber es ist nicht mehr die alte Stadt". Der traurige Ton dieser Zeilen zieht, offen oder versteckt, durch das ganze Buch. Er ist keine romantische Klage um etwas unwiederbringlich Verlorenes, sondern eine Melancholie, die aus der Verlorenheit und Einsamkeit der vielen, der allzuvielen Dinge kommt, um die sich heute niemand kümmert. Einer schaut zu, er sieht das Bleibende und das Sich-Verändernde, und er wird traurig, weil er das Viele, das er sieht, nicht allein zu Ende denken kann. Der etwas nervöse, gehetzte Stil ist ein Zeugnis für eine Überfülle, die unbewältigt bleibt; auch die unnötigen Parodien über Matthias Claudius am Anfang und über einen Weltraumflug ins Paradies am Ende des Buches rühren aus derselben Wurzel her.

Manchmal freilich — und es gibt kein höheres Prädikat, das man einem Reisebuch zuerkennen könnte — verwandelt sich die Szenerie durch die Anteilnahme und das Wort des Autors zu etwas Existentiellem, das nicht mehr Literatur ist: „Ich verabschiedete mich von der liebenswerten Ninotschka, ich verabschiedete mich von dem friedliebenden Koch, verabschiedete mich von dem Schiff, winkte noch einmal und traurig, und wußte, daß mir Stalingrad nicht gefallen würde . . . Was wollte ich in Stalingrad? Ich wußte es nicht, ich war verzweifelt, und wahrscheinlich konnte man in Stalingrad nur verzweifelt sein, aber die sympathischen Herren, die vor mir auf den bleichen Leinenüberzügen saßen, waren gar nicht verzweifelt."

Kurt Werner Peukert

Unter der glatten Oberfläche

Charles W. Thayer, Die unruhigen Deutschen. Alfred Scherz Verlag, Stuttgart 1958, 288 S., Ln. 15,80 DM.

„Bären im Kaviar" hieß das amüsante Rußlandbuch des scharfsichtigen und geistreichen amerikanischen Diplomaten. Jetzt ist sein ursprünglich für amerikanische Landsleute geschriebenes Buch über Deutschland (hauptsächlich Westdeutschland) und die Deutschen auch in der Übersetzung erschienen. Es heißt nicht „Maden im Speck". Dazu ist der Verfasser zu lange unter Deutschen gewesen. Er hat zwischen 1933 und 1940 als junger Diplomat in Hamburg und Berlin gelebt, war nach dem Kriege zuerst in Österreich, seit 1949 als Berater und Verbindungsmann in Bonn tätig, dann als Landkommissar für Bayern und Generalkonsul in München. Seit er 1953 aus dem Staatsdienst ausschied, lebt er als schriftstellernder Privatmann in Bayern. Von den ebenso zahlreichen wie unzuständigen ausländischen Kritikern des westlichen Teiles Deutschlands nach dem Kriege unterscheiden ihn Sachkenntnis und die feste Absicht, fernab von vorgefaßter Meinung unter die Oberfläche der Stromlinienkarosserie des bundesdeutschen Lebens zu schauen.

Es wäre übertrieben, wollte man sagen, daß Thayer die Deutschen liebe. Er gehört, obwohl er sich in Bayern niedergelassen hat, nicht zu jenen Musterdeutschen amerikanischer Staatsangehörigkeit, die nach dem Krieg herübergekommen sind, eine Lederhose anzogen und sich sofort zu Hause fühlten. Auch der Titel des Buches ist nicht als Ruhmestitel gedacht, für den ihn mancher „dynamische" Zeitgenossen vielleicht nehmen möchte. Die Unruhe der Deutschen beschränkt sich nämlich, nach Thayer, auf Gebiete, in denen sie unsympathisch ist. Sie ist deshalb im Ausland weniger ein Gegenstand des Respekts als der Sorge, und das nicht etwa vorwiegend aus „Wirtschaftsneid", sondern wegen der politischen Unsicherheit, die von ihr für die ganze Welt ausgeht. Und dieser Unruhe entspricht auf anderen Gebieten ein ganz ungewöhnliches Beharrungsvermögen, von dem besonders die Angelsachsen immer wieder enttäuscht sind. Damit zu Thayers Thesen:

Drei Dinge sind unheimlich in Deutschland: die Wiederkehr der Ruhrherren, die Wiederkehr des Regimes der unabsetzbaren und keinem Parlament verantwortlichen Beamten, die Wiederkehr der Generale, die, wie noch immer in der Geschichte Deutschlands, nach Niederlagen im Krieg wenigstens Siege über die Reformer des deutschen Wehrwesens feiern konnten. Spricht aus solchen Feststellungen die Enttäuschung des amerikanischen Demokraten (wahrscheinlich auch der Parteizugehörigkeit nach), der sich mit großer Hingabe an der Aufgabe beteiligt hat, aus Deutschland eine Demokratie von innen her zu schaffen, wenn auch notgedrungen mit äußerlichen Mitteln, so sollte man doch nicht verkennen, daß Thayer in dieser Enttäuschung unter Amerikanern keinesfalls eine Ausnahme ist. Er ist skeptisch. Wird die deutsche Demokratie, vorläufig noch vom alten Kanzler unter Jugendschutz gehalten, auch ohne betäubende Hochkonjunktur der Wirtschaft leben können? Wird sie die Probe bestehen, wenn einmal die Autobahn zu Ende ist und es auf schlechten Wegen durch Gestrüpp weitergehen muß? Welches Gewicht werden dann die Millionen Flüchtlinge mit ihrer Forderung nach Rückkehr haben, welches Gewicht die Bundeswehr, welches Gewicht die Frage der Wiedervereinigung? Die Autobahn, auf der es noch so glatt geht, führt sie nicht durch eine Landschaft, die derjenigen von Weimar sehr ähnlich ist?

Das Buch ist nicht frei von Anschauungen, die wir beim besten Willen nicht teilen können. Sie stammen wohl aus einer spezifisch amerikanischen Vorstellungswelt, über die wir nicht urteilen wollen, die aber bei uns nicht anwendbar ist. Das Recht auf Heimat zum Beispiel, auf das sich die Flüchtlinge beriefen, sei nirgendwo kodifiziert. Als ob es darauf ankäme! Thayer findet die ganze Frage irreal, weil er gar nicht verstehe, warum sich die Flüchtlinge so sehr nach diesen öden Ebenen jenseits der Oder sehnten.

Doch solche Fehleinschätzungen von Tatbeständen und Kräften tun dem Wert des Buches für uns keinerlei Abbruch. Im Gegenteil. Sie sind der Preis der Subjektivität, der wir Aufschluß über das Denken der Menschen in Amerika verdanken. Diese Subjektivität hat aber auch ihren unmittelbaren Lohn. Er besteht in der brillanten, anekdotenreichen Darstellung, in der rasch und sicher zupackenden Charakteristik unserer deutschen Verhältnisse und in einem ausgesprochenen Vergnügen an der fast spannenden Lektüre. Schließlich ist das Buch als Geschichtsquelle der jüngsten Vergangen-

heit von hohem Wert, denn Thayer hat in Bonn viel gesehen und gehört, Dinge, die zum Teil nicht ohne Pikanterie sind.

Christian Schütze

Schuld und Gewissen

Heinz Häfner, Schulderleben und Gewissen. Beitrag zu einer personalen Tiefenpsychologie. Klett-Verlag, Stuttgart 1956, 182 S., Ln. 11,80 DM.

Schon seit Jahrzehnten ist Psychotherapie und „Tiefenpsychologie" eine der Brücken zwischen Medizin und geisteswissenschaftlichem Denken. Hier findet man sich zum Gespräch zusammen, denn hier wird, nach Überwindung der naturalistischen Anfänge bei Freud und seiner engeren Schule, das ganze Menschsein mehr und mehr in den Blick gerückt. Also auch Schuld und Gewissen. Bei Freud war Schuld gleich Schuldgefühl, Gehemmtheit, einer zusätzlichen Lebensbelastung, entstanden aus frühkindlichen Konflikten in der menschlichen Triebgeschichte, seelisch verschärft durch Ideologien bürgerlicher Herkunft. Wie weit man heute von diesen Anfängen entfernt ist, zeigt das Buch von Heinz Häfner über „Schulderleben und Gewissen".

Um welche Fragen es in dem Buch geht, mögen einige Stichworte beleuchten: Belastung des individuellen Daseins, Ichentlastung (durch Geltungsstreben, Besitzstreben, Sexualität), kollektive Entlastungssysteme, fertige Antworten, Schuld und Schuldentlastung. Schuld entspringt aus dem Verfehlen der eigenen Bestimmung. Das Gewissen ruft zu einer Ordnung, einem Entwurf, der dem Dasein innewohnt. Über diesen, im menschlichen Selbstverständnis wurzelnden, Satz wird dann hinausgeführt: Das Schulderlebnis weist auf einen Bereich von Werten, die dem Ich mit Aufforderungscharakter begegnen und aus ihm weder inhaltlich noch funktional ableitbar sind. Dasein ist Aufgegebensein. Daher warnt der Verfasser vor solchen Ichentlastungen, die der Person Wertbereiche verschließen, und stellt der Psychotherapie die Aufgabe, den Hilfesuchenden in die Lage zu versetzen, der Verwirklichung personaler Werte zu leben. Sie muß also schon in ihrem Ansatz den Menschen auf seine Verantwortungen ansprechen, also seine in die Isolierung geratene Person in Beziehungen stellen, in denen sie angesprochen ist. In dem wichtigen Kapitel über zweifelhafte Heilerfolge wird an einigen Fällen gezeigt, was bei einer nur auf Entlastung ausgerichteten Therapie herauskommen kann; z. B.: „Er ist noch einmal der Todesangst entronnen, aber auch der Besinnung über den Tod." Es gibt eine Behandlung der Symptome, die zu dem Ergebnis führen kann, daß die tieferen personalen Bereiche leer bleiben. Der menschlichen Person entspricht im objektiven Sein eine Hierarchie von Werten, die jedem Menschen Aufgaben der Verwirklichung stellen. Die Bereitschaft dazu nennt Heidegger „Gewissen haben wollen". Es ist verdächtig, wenn man glaubt, das volle Einssein mit seinem personalen Grund zu erleben. Vom „guten Gewissen" gilt wohl Schelers Wort: „Wer spräche, ich bin mir keiner Schuld bewußt, also habe ich nichts zu bereuen, der wäre entweder ein Gott oder ein Tier. Ist der Sprechende aber ein Mensch, so weiß er vom Wesen der Schuld noch nichts." Für das Gespräch über das Gewissen, das in Erzieherkreisen unablässig geführt wird, ist ergiebig die Abgrenzung des autoritativ erfahrenen Gewissens, des „Über-Ich", von der weiteren Stufe des Gewissens, das in der Lage ist, auch Autoritäten seiner Beurteilung zu unterstellen und gegenüber Traditionen auf Wandlung zu drängen. Da das Buch seine Thesen an Beispielen entwickelt, ist es für die innere Klärung hilfreich, z. B. im Kreise junger Akademiker.

Wilhelm Loew

BERICHTE

JULIETTA ODER DER TRAUMSCHLÜSSEL heißt eine Oper, die, als singuläres Werk gepriesen, nun zum erstenmal auf einer deutschen Bühne (in Wiesbaden) erschien. Tatsächlich ist das Werk insofern einzigartig, als es sich auf den Surrealismus beruft. Freilich: wie können Surrealismus und Musik zusammengebracht werden? Der Titel deutet es an: im Zeichen des Traumes.

Die Oper geht auf ein Schauspiel zurück, das als das erste eigentliche surrealistische Schauspiel bezeichnet wird. Georges Neveux (Jahrgang 1900) hat es 1927 geschrieben. Als das Stück in Paris aufgeführt wurde, war es bereits mit einer Bühnenmusik versehen: die Irrationalität der Handlung trachtete offenbar von Anfang an, sich atmosphärisch mit Klängen zu umgeben.

Aus diesem Stück hat *Bohuslav Martinu* ein paar Jahre später eine vollständige Oper mit drei Akten gemacht. Sie ist 1938 in Prag herausgekommen und blieb seitdem so gut wie vergessen. Jetzt wurde die Wieder-Entdeckung von den professionellen Novitäten-Verehrern als ein Triumph des Surrealismus auf der Opernbühne begrüßt, wenngleich wohl kaum jemand das Werk als programmatisch und richtungweisend anzusehen geneigt scheint. Dennoch bleibt dieser Beitrag zum musikalischen Theater der Gegenwart symptomatisch, weil hier das Problem des Verhältnisses von Handlung und Text zur Musik an einer speziellen und zugespitzten Situation sich zeigt.

Die Merkmale des Surrealismus lassen sich am Libretto ohne Schwierigkeiten nachweisen. Wie auf surrealistischen Bildern sind Details scharf und naturalistisch gefaßt; der Zusammenhang jedoch widerspricht solcher Logik. Der Fortgang ist irrational assoziativ. Es geht um traumhafte Zustände. Ein „normaler" junger Mann kommt in eine Stadt, in der alle Einwohner das Gedächtnis verloren haben. Er ist auf der Suche nach einem Mädchen. Inmitten von verwirrenden Begebenheiten findet er sie. Skurrilitäten im Wald, eine große Liebes-Szene; das Mädchen entschwindet wieder. Im dritten Akt plötzlich: das Traumbüro. Aus den Zuteilungen von Angst- und Wunschträumen öffnet sich auch die Perspektive auf das Dauerträumen als Wahnsinn. Der junge Mann, der nicht erwachen, sondern von Julietta weiterträumen will, begibt sich — samt der Handlung — an den Ausgangspunkt des Stückes zurück. Der Trick des Surrealismus mit der „zweiten Wirklichkeit" hat hier immerhin zu einer gleichsam frei schwebenden Poesie geführt. Sie hat es mit latenter Musik zu tun.

Daß indessen Musik es mit den Träumen zu tun haben soll, ist zunächst nur aus dem Jargon der Unterhaltungs-Branche bekannt. Gemeint ist jene narkotische Wirkung, zu der Musik sich brauchen läßt — auch auf anspruchsvollerer Ebene, nämlich vor allem dort, wo Klänge „Atmosphäre" geben sollen. Eine Affinität zum Surrealismus besteht in dem Sinne jedoch nicht; es sei denn, man wolle sagen, in der Musik verschränke sich ohnehin das Rationale mit dem Irrationalen. Aber das träfe auf jede Musik zu.

Es gibt Beispiele, in denen Musik eine Art momentanen surrealistischen Effekt haben kann: wo sie sehr bewußt zwei verschiedene Wirkungsebenen kombiniert. Unter diesem Aspekt ist bemerkenswert, daß Kurt Weill sich für das „Julietta"-Sujet interessiert haben soll. Wie weit er in der Verfremdung des Stoffes durch die Musik gegangen wäre, steht dahin. Vermutlich hätte er den größten Nutzen aus der Entgegensetzung von Musik und Drama gezogen.

Bohuslav Martinu jedoch, der tschechische Komponist (1890 geboren), der bei Roussel in Paris studiert hat (heute ist er Amerikaner), verfährt naiv, geradezu genrehaft: er versucht, den Bühnentraum mit seiner Musik zu parallelisieren. Das bringt ihn nicht nur um die Bedeutsamkeit, die ein wirklicher Kontrapunkt zur Szene haben könnte, sondern auf die Dauer auch um die Wirkung, — trotz einigen recht starken Momenten.

Martinus Verfahren läßt sich am ehesten als impressionistisch bezeichnen (freilich nicht seine musikalische Technik), und tatsächlich tritt in der Oper eine seltsame Debussy-Maeterlinck-Komponente hervor. Der „Pelleas"-Musik assoziiert sich ja das Traumhafte. In „Julietta" aber, wo das Sujet selber der Traum ist, nimmt die Musik Schaden, die den Traum nur nachzumalen versucht.

Der Surrealismus des Stückes besteht einzig im Libretto. Surrealistisch wäre es gewesen, dazu eine betont anti-surrealistische Musik zu schreiben. Aber das Paradoxon zeigt schon, wie quer die Musik zum Problem des Surrealismus steht. Selber kann sie nicht surrealistisch sein; die Traumgebilde zu umkleiden, bewirkt ihre Schwäche.

Heinz Enke

DEN GROSSEN MALER CHRISTLICHER KUNST unserer Zeit nannte Georges Rouault den 48jährigen französischen Maler Alfred Manessier, den der Dominikanerpater Pie Régamey in seinem heiß umstrittenen Buch „Kirche und Kunst im XX. Jahrhundert" häufiger als jeden anderen modernen Künstler zitiert hat. Wer jüngst die erste deutsche Manessier-Ausstellung in Hannover oder in Essen sah, wird den „großen Maler" bedenkenlos akzeptiert haben, zumal es nicht eben häufig vorkommt, daß ungegenständliche Bilder dem Betrachter auf lange Zeit unverwechselbar haften bleiben mit allen Nuancen ihrer eigenwilligen Komposition in Farben und Formen. Das gilt besonders von Manessiers Bildern aus Holland, von dem „Februar bei Haarlem" oder dem „Fest auf Zeeland", das in seinen Zeichen und Ordnungen nur ein Fest auf Zeeland, nicht also auch ein Fest auf Capri darstellen und bedeuten kann.

Die überragende malerische Qualität dieser Bilder erinnert uns wieder einmal an die so gern übersehenen Qualitätsunterschiede in der ungegenständlichen Malerei. Alfred Manessier will nicht zu den abstrakten Malern gerechnet werden. Die Titel seiner Bilder sind denn auch keine bloßen Etikettierungen oder gar willkürliche Benennungen frei erfundener Kompositionen, sondern verbindliche Themen, die Manessier malte. Man kann demnach seine ungegenständlichen Bilder nicht nach Belieben so oder auch so auffassen, man muß sich in jedem Fall mit der Korrespondenz zwischen dem Thema und dem Bild auseinandersetzen. Das ist im Umgang mit der modernen Malerei ein ebenso ungewohntes wie mühevolles Unterfangen, da es uns doch längst selbstverständlich geworden war, die meist hergesuchten Titel moderner Bilder nicht mehr zu beachten.

Eines seiner schönsten Bilder aus Holland hat Manessier „Halleluja der Felder" genannt. Zweifellos könnte man sich an diesem schwelgerisch blühenden und verschlungenen Bild freuen, ohne dem Halleluja nachzusinnen. Aber Manessier hat uns sein Thema genannt, Manessier wollte ein Halleluja malen, und der Betrachter muß sich fragen, ob diese Bildkomposition nicht auch, ohne Widerspruch zu wecken, „Blick aus einem Hubschrauber" heißen könnte. Hier mischen sich also „gegenständliche" Fragen in die Betrachtung ungegenständlicher Bilder, ein sicher bedeutsamer Vorgang, denn indem Manessier das Thema für sich selbst verbindlich macht, bindet er auch den Betrachter seiner Kunst. So ist man mit nachdenklichen Fragen schon reichlich beladen, ehe man vor den eigentlich christlichen Bildern von Manessier steht.

Da aber fangen die Fragen zu brennen an. Zwischen den beiden Bildern „Gethsemane" und „Nacht auf Gethsemane" aus den Jahren 1951 und 1952 sollte man eine halbe Stunde lang, ohne Fragen zunächst und auch ohne vorschnelle Abwehr, mit aufmerksamer Geduld auf und ab wandern. In hintergründig herglühenden Farbflecken hinter der grünen Verschlossenheit des Gartens hat Manessier das Passionsthema angestimmt und unserer Meditation überantwortet. Bald freilich erhebt sich die Frage, ob wir bei der ausdauernden Betrachtung dieses kleineren Bildes „Gethsemane" auch ohne den Titel gerade auf das Passionsthema verfallen wären, eine recht heiße Frage, weil wir ja ohnehin heute dazu neigen, mancherlei Kunst unserer Zeit christlich umzudeuten. Die Meditationskraft des Bildes „Gethsemane" kann nicht bestritten werden, es fragt sich nur, wohin die liturgisch abgestimmten Farben einen Betrachter entführen, dem die geistliche Verbindlichkeit dieser Farben unbekannt ist.

Vollends schwierig wird es aber nun, wenn man sich dem größeren Bild „Nacht auf Gethsemane" zuwendet, das ungleich grellere Farben und spitzere Formen, mehr Dornen, dürfte man wohl sagen, und mehr herandringende Gefahr, mehr Blut in grel-

---

ALFRED MANESSIER

Dornenkrone

Vgl. die Randbemerkung auf S. 214

lem Rot verwendet, ohne liturgisch abgestimmt zu sein. Schon stockt man in der Beschreibung und kann es sich nicht verwehren, das Bild von der Nacht auf Gethsemane auf den Titel „Venusgarten" hin zu probieren. Sicher klingt das schockierend, und mancher möchte uns deswegen für einen hoffnungslosen Banausen halten. Aber die Frage nach der wahren christlichen Kunst in der ungegenständlichen Malerei ist viel zu brennend, als daß man eine so harte, vielleicht gar bösartige Gegenprobe auslassen dürfte. Die Frage nach der christlichen Kunst unserer Tage ist ja nicht zuletzt, ob man das hören mag oder nicht, eine theologische, eine kirchliche, ja geradezu eine Glaubensfrage. Nicht jede Frömmigkeit und geistlich gestimmte Meditation im Bild ist gleich auch schon christliche Kunst, denn es gibt doch in der modernen Kunst eine Art fortzeugender Ketzerei, eine „Vergeistigung" der Botschaft, eine Eliminierung der Inkarnation, eine „Verinnerlichung", die letzten Endes unverbindlich bleibt und auch anderem Glauben beliebig offenstünde.

Zwischen den beiden Gethsemane-Bildern von Manessier besteht keine Verwandtschaft der Formen, Zeichen und Farben, sie sind sich gegenseitig fremd. Das ist um so auffälliger, als es bei Manessier ein ähnliches Bilderpaar gibt, das sich vollkommen entspricht und gerade in der Abwandlung des gleichen Themas, der gleichen Form und der gleichen Farben ungemein reizvoll ist — die beiden Bilder „Die Nacht" und „Sommernacht" aus dem Jahre 1956. Hier hat Manessier verbindliche, gültige Formzeichen für die Nacht gesetzt und beibehalten. Wer das eine Nachtbild betrachtet, erkennt das nächste Bild der Sommernacht, ohne den Titel gelesen zu haben, sofort als ein Nachtbild wieder und genießt die sommerlich lichtere und lockerere Abwandlung der nächtlichen Formen und Farben. Warum fehlen solche Entsprechungen zwischen den beiden Gethsemane-Bildern? Wahrscheinlich hat Manessier für das Thema Gethsemane keine schlüssige, verbindliche und bei einiger Geduld des Betrachters einsichtige Form gefunden, so schön auch immer in seinem Schmerze und in seiner Meditation das kleinere Gethsemane-Bild sein mag. Es gleicht ein wenig jenen Melodien aus frühen Volksliedern, die uns seit Jahrhunderten als Passionslieder vertraut sind, wiewohl die Melodie recht weltlicher Herkunft war. Aber dem Bild von Manessier fehlt noch das verwandelnde Wort.

Es ist letzthin unerheblich, daß bei Manessier gerade einige christliche Bilder augenscheinlich mißlungen sind, die „Grablegung" etwa aus dem Jahre 1948, wo reine Assoziationen gegenständlicher Herkunft verwürfelt wurden. Bei einem Maler vom Range Manessiers soll man sich an die reifsten Werke halten. Dazu gehören vor allem die beiden großen Ölbilder „Nächtliche Andacht" aus dem Jahre 1952, die auch der unbefangenste Betrachter ohne Kenntnis des Titels sofort als Andachtsbilder ansehen wird. Diese beiden kostbaren Bilder sind gemalte Gebete, sind Meditationen auf der Leinwand. Man kann vor ihnen tatsächlich nur in Andacht verweilen. Ihre blaugründige Farbstufung zwingt uns, der allmählichen Verwandlung im Blau nachzuspüren, sie mit zu vollziehen und schließlich ganz in sie einzugehen. Auch auf diesen Andachtsbildern finden sich schließlich die kaleidoskopischen Formteile der modernen Malerei, aber sie sind in drängende Formströme gebettet, denen man sinnend nachfolgt, aufwärts über das Bild hinaus in einen Raum, da niemand hinzukommen kann. Bei Manessiers Bild „Angelus Domini nuntiavit Mariae" aus dem Jahre 1947 fällt auf, daß diese Verkündigung keinen Raum außerhalb ihres Rahmens kennt, nichts Eindringendes, kein Herkommen des Engels, keinen Einbruch des Lichtes. Es bleibt, wie manche andere christliche Bilder von Manessier, ein völlig geschlossenes, hiesiges Bild. Die beiden Andachtsbilder jedoch sind offene Bilder, nach oben hin geöffnet, ohne freilich den Betrachter gleich aus dem Bild herauszureißen. Er muß erst alle Stufen der Andacht hinaufgestiegen sein, ehe er den offenen Gipfel des Gebetes erreicht.

Aber selbst vor diesen großartigen Farbfugen der Andacht wird man den Einwand nicht beschwichtigen können, daß sie womöglich auch einem Buddhisten, ganz bestimmt aber einem Anthroposophen dienen können. Sicher ließe sich entgegnen, daß das auch von vielen Farbfenstern romanischer und gotischer Kathedralen gilt (nicht freilich von deren Bildern!). Aber die Zeiten der Kathedralen kannten ja keinen anderen Partner der Andacht und der Verherrlichung als Jesus Christus und durften daher ungleich freier und unbefangener sein in der Weise ihrer Andacht und Verherrlichung, da ohnehin jedes Weizenkorn eine Note zum Choral war. Wir sind darin gebundener und müssen, weil in großer Gefahr, dar-

auf achten, daß uns die Botschaft nicht in einem spirituellen Nebel entschwindet, so verbindlich auch immer die jeweilige Form der Vergeistigung für den jeweils individuellen Fall des Malers sein mag. Auch das gehört zu den Ungereimtheiten unserer Epoche, daß sie mitten in der Überwindung der individualistischen Frömmigkeit eine fast extrem individualistische christliche Kunst hervorbringt. Manessier hat sich ausdrücklich dazu bekannt. Aber er wird sich, da er ein großer Maler ist, fragen lassen müssen, ob seine Kunst uns nicht erneut in die Gefahr der Gnosis entführt, zumal Manessiers Kunst bei ihrer bewundernswürdigen Redlichkeit genötigt ist, auf die entscheidenden Einbrüche und Heilsereignisse zu verzichten, weil sie in der Weise der ungegenständlichen Malerei oder der malerischen Meditation nicht zu fassen sind.

Gerade solcher Fragen wegen, die niemand von heute auf morgen beantworten kann und darf, ist eine aufmerksame Beschäftigung mit den christlichen Bildern von Alfred Manessier unerläßlich, zumal sie eine Qualität der künstlerischen Form besitzen, vor der man sich erst zehnmal selbst für einen Banausen halten muß, ehe man zu Fragen ansetzt, Fragen, die schließlich sogar heilsam werden können, denn in der Auseinandersetzung mit den Gnostikern hat die Kirche einst in heilsamer Bedrängnis ihre eigene Gestalt erkannt. Wer will sagen, ob der modernen christlichen Kunst vom Range eines Manessier nicht eine ganz ähnliche Aufgabe geheimnisvoll zugeordnet ist?

Heinz Beckmann

RANDBEMERKUNGEN

Die deutsche Landwirtschaft und der Gemeinsame Markt

Das Ziel des Zusammenschlusses von sechs europäischen Ländern zur Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft (EWG) ist es bekanntlich, durch die Schaffung eines einheitlichen großen Wirtschaftsraumes die Wirtschaft jedes einzelnen Partners zu stärken. Gelingt dies, so ist es gerechtfertigt, gewisse Härten und Angleichungsschmerzen in Kauf zu nehmen. Und die Erfahrung spricht durchaus dafür, daß es gelingt. Denn bisher hat sich in der Wirtschaftsgeschichte der größere Raum stets dem kleineren überlegen erwiesen. Ein klassisches Beispiel war die Schaffung des Deutschen Zollvereins, der die Bahn zum wirtschaftlichen Aufschwung Deutschlands freigelegt hat. Ebenso ist es ganz offenkundig, daß die Wirtschaftsmacht der USA schon durch die Größe des einheitlichen Raumes stark unterbaut wird.

Der Wirtschaftsraum der EWG-Länder umfaßt nur 0,8 v. H. der Landoberfläche, beherbergt aber mit 165 Millionen Menschen 6 Prozent der Bevölkerung der Welt. Er ist mit 140 Einwohnern je Quadratkilometer dicht besiedelt. Die wirtschaftliche Bedeutung des Gebietes beleuchten einige Zahlen, die den Anteil der Produktion im EWG-Raum in Prozenten der Weltproduktion zeigen (wobei diese Zahlen dem sechsprozentigen Bevölkerungsanteil gegenüberzustellen sind):

Förderung von Steinkohle	15 v. H.
Erzeugung von Rohstahl	20 v. H.
Erzeugung von Zement	23 v. H.
Erzeugung von Personenkraftwagen	20 v. H.

Der industriellen Erzeugung nach sind zur Zeit nur die USA vergleichbar. Die hochentwickelte Industriewirtschaft ist nicht nur die Ursache für die schon erwähnte sehr dichte Besiedlung dieses Raumes: sie führt auch dazu, daß von dessen 165 Millionen Einwohnern weitaus der größte Teil seinen Erwerb in außerlandwirtschaftlichen Berufen findet. Man kann unter vorsichtiger Wertung des ungleichartigen Zahlenmaterials annehmen, daß nur etwa 25 v. H. aller Erwerbstätigen zur Landwirtschaft gehören. Das bedeutet, daß die Landwirtschaft einer recht starken Konkurrenz um die Arbeitskraft ausgesetzt ist. Es bedeutet aber auch — und das ist nicht minder wichtig —, daß die Landwirtschaft der EWG-Länder einer Verbraucherschaft von etwa 120 Millionen Menschen gegenübersteht, also einen zahlenmäßig sehr starken Markt hat. Es liegt im Interesse der Landwirtschaft, daß dieser Markt eine möglichst hohe Kaufkraft gewinnt; denn erfahrungsgemäß steigt damit gerade der Absatz der Landwirtschaft an hochwertigen Erzeugnissen (Butter, Eier, Fleisch, Obst, Feingemüse, Wein usw.) am stärksten. Deren eigener Wirtschaftserfolg hängt also eng mit der Wohlstandsentwicklung außerhalb der Landwirtschaft zusammen. Je rascher und gründlicher der wirtschaftliche Zusammenschluß der sechs europäischen Länder im gewerblich-industriellen Sektor zu einer gehobenen und gesicherten Kaufkraft der Verbrauchermassen führt, desto besser sind die Aussichten auch für die Landwirtschaft und desto leichter wird sie die mancherlei Schwierigkeiten, die ihr ganz gewiß bevorstehen, überwinden können.

Heute stehen der Landwirtschaft in den EWG-Ländern nur 2 v. H. des landwirtschaftlich genutzten Bodens der Welt zur Verfügung. Aber ihre Erzeugungsleistung übersteigt bei weitem diese Quote. So beträgt, um nur einige Zahlen zu nennen, in diesem Raum die Erzeugung von Weizen ungefähr 14 v. H. und die Milcherzeugung sogar 23 v. H. der Weltproduktion; und noch viele andere Zahlen beweisen, daß in Ergänzung der hohen industriellen Kapazität auch die Landwirtschaft der EWG auf einer sehr hohen Leistungsstufe steht, die eindeutig mit dem hohen allgemein-volkswirtschaftlichen Entwicklungsstand der einzelnen Länder zusammenhängt. Allerdings ist der gegenwärtige Stand der Landwirtschaft in den einzelnen Ländern des vereinheitlichten Wirtschaftsraumes mit ganz verschiedenen wirtschaftspolitischen Hilfsmitteln und Zielsetzungen erreicht worden, die zum Teil der geplanten Agrarpolitik der EWG zuwiderlaufen. So wurde zum Beispiel die Entwicklung der deutschen Landwirtschaft zu ihrem heutigen Stand in hohem Maß durch eine langanhaltende Politik der

gewollten oder erzwungenen Autarkie beeinflußt. Die stärkste gestaltende Kraft der niederländischen Landwirtschaft ist dagegen der Agrarexport gewesen; ohne den britischen und auch den deutschen Markt als Abnehmer hätte diese Landwirtschaft nie ihre heutige Form und Leistung erreicht. Wiederum in einer jeweils anderen wirtschaftlichen Umwelt haben sich die Agrarverhältnisse in Frankreich und Italien und Belgien-Luxemburg herausgebildet.

Diese heterogenen Wirtschaftsverhältnisse in den einzelnen Ländern haben zu völlig unterschiedlichen Preisen für landwirtschaftliche Erzeugnisse geführt. So wird die Angleichung der Preise im EWG-Gebiet fast immer für die Erzeuger des einen Landes eine Härte, für diejenigen eines anderen Landes ein willkommenes Geschenk sein. Beides kann unerwünscht sein. Gewiß ist in Ländern mit sehr hohem Preisstand eine Ermäßigung der Preise in gewissem Umfange und bei gewissen Erzeugnissen durchaus diskutabel, ohne daß dadurch den Landwirten eine unbillige Härte zugefügt wird. Auf der anderen Seite können aber auch starke Preiserhöhungen in einigen Ländern unerwünscht sein. Und zwar aus zweierlei Gründen: einmal im Interesse der Landwirte dieses oder jenen Landes, und zweitens im Interesse der Allgemeinheit und der Ländergemeinschaft als Ganzes. Der erste Fall tritt ein, wenn ein landwirtschaftliches Produkt zugleich und in erster Linie Rohstoff ist für die Landwirtschaft selbst. Das typische Beispiel ist das Futtergetreide. Vor allem die niederländischen Landwirte haben das größte Interesse daran, Futtergetreide in großen Mengen möglichst billig zu beziehen, um damit Molkereiprodukte, Eier, Fleisch usw. so billig wie möglich zu produzieren und mit entsprechend großer Gewinnspanne auf den britischen und deutschen Märkten verkaufen zu können. Die Tatsache, daß niedrige Futtergetreidepreise erfahrungsgemäß auch niedrige Brotgetreidepreise nach sich ziehen, ist für den holländischen Landwirt von ganz untergeordneter Bedeutung. Ganz anders ist die Lage des deutschen Landwirts. Er hat ein starkes Interesse an hohen Brotgetreidepreisen und kann aus vielerlei Gründen einen etwas höheren Preis für Futtergetreide viel eher in Kauf nehmen als sein holländischer Nachbar. Es gäbe noch andere Beispiele recht divergierenden Interesses an hohen oder niedrigen Preisen unter den Landwirten des EWG-Raumes — schon allein deshalb, weil die Kosten der Erzeugung (vor allem auch die Löhne) in dem weiten Raum von Syrakus bis Rotterdam ganz verschieden sind.

Starke Preiserhöhungen können vom allgemeinen Standpunkt aus gesehen problematisch sein, weil sie sehr leicht als Anreiz zur erhöhten Produktion wirken. Hieraus kann relativ rasch eine Überproduktion entstehen mit entsprechendem Druck auf die Märkte und schließlich doch wieder rückläufiger Preisbewegung. Bei verschiedenen wichtigen Erzeugnissen reicht die Produktion im EWG-Raum heute schon ganz oder beinahe aus, um den Bedarf zu decken. Eine rasch ansteigende Produktion würde hier also tatsächlich zu einer Überfüllung der Märkte führen.

In gewissem Sinne ist es allerdings zunächst eine mehr oder weniger theoretische Feststellung, daß sich die EWG-Länder heute schon oder doch sehr bald mit wichtigen Agrargütern selbst versorgen könnten. Denn damit, daß einzelne Länder dieser Gruppe Exportüberschüsse haben, ist noch lange nicht gesagt, daß sie gerade in diejenigen EWG-Länder ausführen, die der Einfuhr bedürfen. Für die wichtigsten Ausfuhren z. B. aus Holland (Molkereiwaren, Eier, Gemüse) und Italien (Südfrüchte, Obst, Gemüse, Wein) sind manche Einfuhrländer (vor allem Großbritannien) außerhalb der EWG mindestens ebenso wichtig wie die einfuhrbedürftigen EWG-Partner. Andererseits berührt ein großer Teil der Agrarerzeugnisse aus Übersee, die über die atlantischen Einfuhrhäfen der EWG-Länder importiert werden, diese Länder nur im Durchgangshandel. So kommen Stoffe wie Rohzucker, tropische Fette usw. nach jenen Häfen, werden im Lande zu raffiniertem Zucker, Süßwaren oder Margarine verarbeitet und in beträchtlichem Umfang wieder ausgeführt. Die EWG-Länder sind also in ein äußerst kompliziertes Netz von internationalen und interkontinentalen Handelsbeziehungen eingespannt, das man unmöglich von heute auf morgen zerreißen kann. Diese Beziehungen beruhen u. a. auf dem Austausch von Agrarimporten gegen industrielle Ausfuhren; sie sind vielfach gewachsen aus politischen Verbindungen zwischen europäischen Ländern und überseeischen Kolonien und Landesteilen. Die zentrale Stellung der EWG-Länder im Welthandel macht es unmöglich, ihre Wirtschaftsgemeinschaft als

isoliertes Gebilde zu betrachten. Innerhalb des EWG-Raumes kann der Handelsanschluß nach der übrigen Welt eventuelle Marktkrisen, die aus eigener Mehrerzeugung entstehen, verschärfen; er kann aber auch Marktüberfüllungen verhindern und tut das z. B., wenn die sehr starke niederländische Ausfuhrerzeugung nach Großbritannien abfließen kann, statt fast allein auf den deutschen Markt angewiesen zu sein. Der Agrarhandel zwischen der EWG und der übrigen Welt stellt also ebenso wichtige Probleme wie derjenige von Land zu Land innerhalb der EWG. Offensichtlich wäre eine wirtschaftspolitische Isolierung der sechs Länder von der übrigen Welt ebenso unmöglich wie unerwünscht. Obwohl die viel diskutierte „Freihandelszone" bisher gescheitert ist, muß die Politik des wirtschaftlichen Zusammenschlusses über kurz oder lang in irgend einer Form über die EWG hinaus auch die nord- und nordwesteuropäischen Länder, vor allem Großbritannien und Skandinavien, einbeziehen.

Was ergibt sich aus alledem für den deutschen Landwirt? Beim gegenwärtigen Stand der Erzeugung und der Preise muß er bei einer Anzahl von wichtigen Erzeugnissen unbedingt mit fallenden Preistendenzen rechnen; denn eine Übertragung des im Vergleich zu den anderen EWG-Ländern recht hohen deutschen Preisstandes auf diese Länder würde bei manchen Agrargütern zu einer schwer zu meisternden Ausweitung der Erzeugung führen. Bei anderen Erzeugnissen wird, ziemlich ohne Beziehung zum Preisstand, die Beseitigung der Handelsbeschränkungen einen stärkeren Wettbewerb der Landwirte der anderen EWG-Länder am deutschen Markt auslösen. Wie stark das alles zu erheblich schlechteren Preisen für den deutschen Landwirt führen wird, hängt zunächst weitgehend von der Wirksamkeit der vorgesehenen Übergangsmaßnahmen ab, über die ja die Länder ständig miteinander verhandeln. Auf jeden Fall wird aber die deutsche Landwirtschaft um so eher aller Schwierigkeiten Herr werden, je mehr sie ihre Erzeugung und Vermarktung rationell zu gestalten versteht. Dazu gehört es selbstverständlich, daß sie sich noch mehr als bisher ökonomischer Anbauverfahren usw. bedient, die eine möglichst hohe Arbeitsproduktivität ergeben. Vieles ist auch noch in der Vermarktung landwirtschaftlicher Erzeugnisse in einer Form zu tun, die zugleich Kosten spart und den Wünschen des Konsumenten entgegenkommt.

Aber bei einem erheblichen Teil der deutschen Landwirtschaft liegen die Voraussetzungen für eine rationelle, arbeitsproduktive Wirtschaftsweise noch gar nicht vor, solange die schwerwiegenden strukturellen Mängel wie Flurzersplitterung, zu geringe Betriebsgröße und ungünstige Gehöft- und Siedlungsverhältnisse noch nicht überwunden sind. Daher müssen die Maßnahmen zur Verbesserung der Agrarstruktur in unseren kleinbäuerlichen Gebieten energisch durchgeführt werden, um auch diesen Teil unserer Landwirtschaft in der EWG konkurrenzfähig zu machen. Man darf hierbei nicht vergessen, daß auch andere Länder der Gemeinschaft ähnlich schwerwiegende Probleme haben und daß es laut Vertrag auch ein Teil der gemeinsamen Agrarpolitik sein muß, landwirtschaftliche Verhältnisse in benachteiligten Gebieten zu heben.

Diese Beurteilung der Lage der deutschen Landwirtschaft in der EWG ist statisch, auf die gegenwärtigen Verhältnisse bezogen. Sie fällt nicht unbedingt günstig aus. Die wirklich große Chance der deutschen Landwirtschaft, ja der Landwirtschaft überhaupt, im EWG-Raume liegt aber in der Entwicklung. Sowohl die Zahl als auch die Kaufkraft der Verbraucher entscheiden (wie schon eingangs betont) über die Aufnahmefähigkeit des Marktes nach Menge und nach Preis. Eine gewisse Ausweitung erfährt der Markt schon durch den natürlichen Bevölkerungszuwachs. Man kann die jährliche Vermehrungsquote aber kaum höher als anderthalb vom Hundert ansetzen; um mehr kann durch sie natürlich auch der Verbrauch an landwirtschaftlichen Erzeugnissen nicht wachsen.

Das wirksamste Mittel zur Hebung der landwirtschaftlichen Marktverhältnisse ist eine Verstärkung der Kaufkraft der Verbraucher, deren Zahl, wie schon erwähnt, gut 120 Millionen beträgt. Höherer Wohlstand führt zu einem größeren Verbrauch von hochwertigen Nahrungsmitteln. Gegenwärtig ist der Verbrauch von Land zu Land außerordentlich verschieden. So liegt der Fleischverbrauch je Kopf und Jahr in Frankreich bei 75 Kilogramm, in Italien bei 19 Kilogramm. Ähnlich große Unterschiede bestehen bei Trinkmilch, Butter und Obst. Das sind aber gerade Erzeugnisse, deren Absatz ohne dynamische Verbrauchsentwicklung den Landwirten in den EWG-Ländern

Sorgen machen kann. Gelingt es, den Wohlstand in den Ländern mit geringem Verbrauch wirklich wesentlich zu heben, so muß das direkt oder indirekt für die Landwirtschaft in allen EWG-Ländern von Vorteil sein.

Nicht zuletzt aber hat die wirtschaftliche Vereinigung eine Bedeutung, die über das rein Wirtschaftliche weit hinausreicht. Sie ist ein erster Schritt zur Befriedung des in der Vergangenheit ewig zerrissenen Europas. Gelingt es, die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft räumlich über die sechs Länder hinaus zu erweitern und erwächst aus der wirtschaftlichen Zusammenarbeit allmählich ein Gemeinschaftsgefühl, das sich auf politische und menschliche Bereiche erstreckt, dann ist viel getan, um den Frieden der Welt zu wahren. Das sollte auch der Bauer im letzten Dorf Europas nicht vergessen.

Max Rolfes

Alfred Manessiers „Dornenkrone"

Frankreich ist das Land der farbigen Kirchenfenster. Der Ruhm von Chartres ist in ganz Europa unübertroffen. Auch heute, wo die Kunst weithin ungegenständlich geworden ist, führen französische Künstler wieder in der Glasmalerei. Einer dieser Künstler ist Alfred Manessier, geboren 1911 in Saint Ouen.

Von ihm stammen die Glasfenster der kleinen Barockkirche von Les Bréseux (1950) im französischen Jura. Nicht weit davon liegt Audincourt, wo Manessier mit Léger zusammen die heute durch die beiden Künstler so bekannt gewordene Kirche ausstattete. Das jüngste Werk der Glasfensterkunst Manessiers befindet sich in Hem bei Lille/Roubaix im nordfranzösischen Industriegebiet. Dieser Umgang mit dem farbigen Licht der Glasfenster gibt auch seiner Tafelmalerei den eigentümlichen Charakter. Seine Farben wirken wie leuchtende Glasfensterteile.

Aber Manessier malt keine Heiligen mehr, obwohl er davon ausgegangen ist, wie es ein kämpfender St. Georg aus dem Jahre 1947 auf der Ausstellung seines Werkes in Hannover und Essen zeigt. Er ist abstrakt geworden, obwohl er dem Volk angehört, das von allen am spätesten zur reinen Abstraktion gelangt ist. Die Franzosen, so sagt man, sind zu sinnlich, zu freudig an die Erscheinungen dieser Welt gebunden, als daß sie sich so leicht von ihnen trennen könnten wie etwa die Russen oder die Deutschen, die sich zuerst der abstrakten Malerei zuwandten. Aber die Franzosen sind von Haus aus auch Mathematiker. Und wenn die Rückseite der Dinge in einer geheimen Mathematik Gottes besteht, warum sollte nicht ein Franzose darauf kommen, die Welt einmal in solcher Weise zu zeigen und diese Mathematik sichtbar zu machen im farbigen Spiele der Rhythmen? Und warum sollte ein Künstler, der gläubiger Christ ist, weniger christlich werden, wenn er ungegenständlich malt?

Die „Dornenkrone" stammt aus dem Jahre 1952. Das Bild war auf der letzten Biennale 1958 in Venedig als Beispiel christlicher Malerei ausgestellt. Es gehört zu einer Folge von Bildern, die Manessier 1951 begonnen hat, als er sich in die Leidensgeschichte Christi vertiefte. Das Werk ist in Öl auf Leinwand gemalt. Sein Grund ist leuchtend rot, darauf stehen schwarze Striche, die braun unterlegt sind. Sie bilden einen großen Kreis und zwei kleinere geometrische Figuren in der Art von Trapezen. In Kreis und Trapeze hat der Maler kleinteilige, recht- und dreieckige Farbstücke in blau, rot, lila,braun und grau gesetzt. Sie wirken wie große Mosaiksteinchen und leuchten auf dem roten Untergrund wie bleigefaßte Glasfensterstücke.

Nichts erinnert zunächst an einen Gegenstand. Da Manessier den großen Kreis aber aus zwei schwarzen Linien gebildet hat, die durch spitzige Striche in der Art von Dornen durchbrochen werden, ist die Assoziation an eine Dornenkrone naheliegend. Sie haben dem Bilde auch den Namen gegeben. Fraglich ist, ob der Künstler bei seinem Entwurf von dieser konkreten Vorstellung ausgegangen ist oder ob er bei seiner Arbeit erst am Ende die figürliche Annäherung an ein dorniges Geflecht herbeiführte. Ungeachtet dieser gegenständlichen Beziehung wirkt das Bild im wesentlichen abstrakt. Sein Reiz kommt nicht aus dem Vergleich mit einem Ding, sondern aus der künstlerischen Komposition von Linien und Farben. Der mit verschiedenem Rot gegebene Grund schwingt und vibriert leicht, das helle Braun vermittelt sanft zwischen der brennenden Farbe und dem düsteren Schwarz. Die schwarzen Formen halten die kleinfarbigen Muster fest umschlossen. Die Bewegung auf

dem Bilde führt von links nach rechts. Um sie jedoch im Bilde zu halten, hat Manessier den Kreis weit nach links gesetzt und ihn durch aufstrebende Linien an den Trapezen verankert Ein kleiner brauner Kreis rechts scheint den Bewegungsdrang nach rechts in der Art eines Schlußpunktes leicht abzuschließen.

Der künstlerische Reiz des Bildes liegt in der rhythmischen Bewegung seiner Flächen, Linien und Farben. Sie entsteht durch Kontrastierung von geraden und krummen Linien, kalten und warmen Farben sowie hellen und dunklen Tönen. Wie der Künstler diese Elemente angeordnet hat und welche rhythmische Wirkung er dadurch auslöst, läßt sich begrifflich nicht fassen. Hier braucht der Betrachter Gefühl und Empfindung für schwere und leichte Werte auf der Fläche, um die vibrierende Ordnung nachfühlend selber zu realisieren. Es ist fast wie bei einem Musikstück, in dem ein Thema, hier der Kreis, angeschlagen wird, das sich allmählich durch Variationen bereichert, bis am Schluß ein rhythmisch bewegtes Ganzes dasteht. Die statische Ruhe des Kreises wird durch unregelmäßige Züge der Linien gestört, so daß Ruhe und Bewegung sich immer wieder ausbalancieren müssen. Das Innere der geometrischen Figuren wird durch lebhafte Farben beschwingt. Bei längerer Betrachtung wirkt das Bild wie eine feine Beunruhigung, die an die Störung des Lebens durch das Leid erinnert. Wie von selbst versammelt sich das Sinnen auf das spitzige Bedrohliche der schwarzen Linien. Wie Blutstropfen erscheinen einem plötzlich die eingeschlossenen roten Flecken im Kreisgeflecht. Seltsam ist, wie hier durch die Abstraktion etwas von der Passion Christi anklingt.

Fragen wir, wie es bei dieser Kunst mit der Schönheit steht, so kommen wir der neuen Schönheit in der modernen Kunst etwas näher. Wir wissen aus der Ästhetik, daß die Schönheit in einer materiellen Form liegen kann, wie z. B. in einem schönen Körper, oder aber auch in einem beseelten Leibe, also in einer Vereinigung körperlicher und geistiger Gestalt auf einem Gesicht. Sie kann aber auch, und das gerade lehrt uns diese neue Kunst, im Spiele der Rhythmen bestehen, das heißt, in den feinen, unmeßbaren Bewegungen farbiger und linearer Maße und Ordnungen. Diese rhythmische Schönheit geht uns gleichsam wie eine anonyme ungreifbare Gestalt ein. Wer sich darauf einzustellen vermag, wer also die Ordnung in sich berührt an jener Ursprungsstelle, wo sie latent und noch nicht ausgeformte Figur oder musikalische Komposition geworden ist, der kann im unbewußten Nacherleben des Werdens eines solchen Bildes diese feinen aufeinander bezogenen Ordnungen miterleben. Er ist dann wieder „im Bilde", das heißt, er erkennt ein Werk wie dieses als echtes Bild an. Mag er dann noch dem Hinweis des Künstlers auf eine Dornenkrone folgen, so wird das Bild dadurch zwar nicht künstlerisch reicher, aber es kann doch als eine Art alten, vertrauten Zeichens christlicher Lehre gelten und zur Meditation anregen. Manessier ging es hier um eine heute von uns erlebte neue Wirklichkeit mit abstrakten Mitteln. Der Künstler sagt dazu: „Wir müssen das Gewicht der verlorenen Wirklichkeit wieder erobern. Wir müssen uns im Maße des Menschen noch einmal ein Herz, einen Geist, eine Seele machen. Das Wirkliche, die Wirklichkeit des Malers liegt weder im Realismus noch in der Abstraktion, sondern in der Rückeroberung seines Gewichtes als Mensch. Das Ungegenständliche scheint mir die gegenwärtige ‚Chance' zu sein, durch die der Maler am besten an seine innere Wirklichkeit herankommen kann und das Bewußtsein seines Wesentlichen, sogar seines Seins erhaschen kann. Nur von diesem wieder eroberten Punkt aus glaube ich, wird der Maler in der Zukunft langsam zu sich selbst gelangen können, sein Gewicht wiederfinden und es bis zur äußeren Wirklichkeit der Welt heraufkräftigen."

Curt Seckel

Zwiesprache

Der Verfasser des Aufsatzes über „Film, Traum und Phantasie", Fritz *Leist*, ist Professor für Religionsphilosophie an der Universität München. In weiten Kreisen wurde er durch sein Buch „Liebe und Geschlecht" (Curt Schwab Verlag, Stuttgart 1958, 272 S., Ln. 11,80 DM) bekannt. In einer im vergangenen Jahr erschienenen Schrift „Dämonen neben uns" (ebenda, 120 S., kart. 4,80 DM) geht er den Ursachen und Konsequenzen des heimlichen und öffentlichen Atheismus unserer Zeit nach. Er analysiert den Umbruch, der durch die Technisierung der Welt im Denken des Menschen veranlaßt wurde, und zeigt an Nietzsche, Sartre und Camus

das gefährliche Gefälle unserer Zeit zum Nihilismus auf. Schließlich entwickelt Leist den Weg zu einer geistigen Wende, der über die Philosophie von Heidegger und Jaspers dazu führen kann, daß der Mensch im Geheimnis der Dinge und Menschen Gott neu begegnet. Während er dabei die eigentliche christliche Antwort ausspart, schafft der Autor doch die Voraussetzung für eine neue Begegnung mit dem christlichen Glauben. Zu dieser Begegnung selbst kann ein Buch verhelfen, das er soeben im Knecht-Verlag, Frankfurt, herausbrachte: „Moses - Sokrates - Jesus" (448 S., Ln. 17,80 DM). Es geht ihm hier darum, an diesen drei großen Gestalten das griechische und das biblische Denken zu veranschaulichen und damit zu den Ursprüngen abendländischer Gesinnung vorzustoßen. Leist verarbeitet eine Fülle von Material und weiß die Dinge so darzustellen, daß sie verständlich werden, ohne doch an Niveau zu verlieren. Wenn er jene drei Gestalten aneinanderreiht, so heißt das nicht, daß er sie einander gleichsetzen will. Sein Buch mündet vielmehr in ein Lob des glaubenden Denkens aus und führt auf den hin, „der alles Erkennbare übersteigt".

Die Lesefrucht auf Seite 160 stammt aus dem in der Rowohlt-Enzyklopädie erschienenen Band von Siegfried *Kracauer* „Von Caligari bis Hitler. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Films" (Hamburg 1958, 200 S., brosch. 1,90 DM). Kracauer, der bis 1933 im Feuilleton der Frankfurter Zeitung tätig war, analysiert hier kenntnisreich und anregend die deutsche Filmgeschichte von ihren Anfängen bis zum Beginn des Dritten Reiches. Auch wer seinen scharfsinnigen Schlußfolgerungen nicht in allem zu folgen vermag, wird durch das Werk einen lebendigen Eindruck von dem erhalten, was in jener großen Zeit des deutschen Films geleistet wurde, und wird das Phänomen Film als solches besser begreifen lernen.

Robert *Desnos* wurde 1900 in Paris geboren und starb 1945 im Konzentrationslager Theresienstadt. Sein „Alltägliches Gedicht" hat Karl Krolow aus dem Band „Choix de Poèmes" übersetzt. Weitere Hauptwerke des Dichters sind „Corps et bien" und „Fortune". Über ihn schrieb Pierre Berger (Pierre Seghers) in der Sammlung „Poètes d'aujourd'hui": „Desnos' Gedichte entstammen wie die Gedichte der meisten seiner Altersgenossen dem literarischen Surrealismus. Aber er bediente sich der surrealistischen Errungenschaften, um seinen Träumen wie den Szenerien des unmittelbaren Lebens eine starke Einfachheit und Direktheit zu geben. Er war nie verbal-inspiriert, nutzte vielmehr sehr unabhängig und souverän die surrealistischen Praktiken seiner Anfänge. Im Kriege gehörte er der Résistance an. Er wurde verhaftet, verschleppt und fand den Lagertod." — Das Gedicht von Christine *Busta* auf Seite 181 ist eine weitere Probe aus ihrem jüngsten Gedichtband „Die Scheune der Vögel" (Otto Müller Verlag, Salzburg 1958, 128 S., Kunstldr. 7,50 DM), den Heinz Piontek in unserem diesjährigen Januarheft (S. 63) besprochen hat.

In der vorigen Nummer der „Zeitwende" wurde versehentlich auf Seite 120 nach dem Kommentar „Die Welt zwischen Gott und dem Nichts" der Name des Verfassers nicht genannt; aus den Inhaltsangaben auf dem Umschlag und einer Bemerkung in der „Zwiesprache" ist jedoch zu sehen, daß dieser Beitrag von Dr. Wolfgang *Böhme* stammt.

Zw./DNF.

Beilagenhinweis:
Diesem Heft liegen Prospekte vom **Furche-Verlag, Hamburg,** und vom **Zwingli-Verlag, Zürich,** bei.

Mitarbeiter: Heinz Beckmann, Nierstein a. Rh., Rheinallee 61 / Studiendirektor Viktor Grawit, Klein Hehlen b. Celle, Berliner Str. 2 / Professor Dr. Ernst Kinder, Münster/Westfalen, Martin-Luther-Straße 4 / Karl Krolow, Darmstadt, Alexandraweg 5 / Professor Dr. Fritz Leist, München-Waldtrudering, Dualastr. 2 / Bruno Pohl, Hamburg 20, Brödermannsweg 41a / Dr. Heinz Renkewitz, Arnoldshain bei Schmitten/Taunus, Evangelische Akademie